بسم اللہ الرحمن الرحیم

من برکات شیخنا مفتی محمود حسن الگنگوهی علیہ الرحمۃ

# عقود الجواهِر

## شرح

# الأشباه والنظائر لابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ

## جلد ثانی

## شارح

مولانا مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم
مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

## ترتیب وتحقیق

مفتی بشیر احمد سہارنپوری
معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

## ناشر

مکتبہ سعیدیہ، دار العلوم غازی آباد، سکروڈہ، رسول پور، (غازی آباد)

S



نام کتاب: ................. عقود الجواھر شرح الأشباہ والنظائر (جلد ثانی)
مؤلف: ................. مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم، مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
ترتیب وتحقیق: ................. مفتی بشیر احمد سہارنپوری، معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
اشاعت: ................. جمادی الاولی ۱۴۴۱ھ مطابق جنوری ۲۰۲۰ء
تعداد ..................... گیارہ سو۔

## ملنے کے پتے

{۱} کتب خانہ نعیمیہ، جامع مسجد دیوبند، سہارنپور (یوپی) انڈیا۔
فون 01336-223294 : موبائل 9756202118
{۲} مکتبہ حکیم الامت، محلہ چوب فروشان، نزد مدرسہ مظاہر علوم (وقف)، سہارنپور (یوپی)۔
رابطہ نمبر : 9759870037
{۳} ادارہ فیض شیخ، اشرف نگر، احمد آباد، ۵۵ موبائل 09904152928

عقودالجواہرشرح الاشباہ والنظائر
(جلددوم)

# فہرست

## عقود الجواہر شرح الاشباہ والنظائر (جلد دوم)

تیسرا قاعدہ :**الیقین لایزول بالشك**........................ ۲۰
قاعدہ کا ماخذ اور دلیل ........................ ۲۰
قاعدہ کی اہمیت اور وسعت ........................ ۲۱
قاعدہ : ''**الیقین لایزول بالشك**'' کی شرح وتوضیح ........................ ۲۱
قاعدہ کی شرح وتحقیق ابن ہمامؒ کے کلام سے ........................ ۲۵
ابن ہمامؒ کے اشکال کے جوابات ........................ ۲۷
قاعدہ: ''**الأصل بقاء ما کان علی ما کان**'' کی تشریح وتوضیح ........................ ۳۲
''**الأصل بقاء ما کان علی ما کان**'' پر متفرع مسائل ........................ ۳۳
طہارت کے بعد حدث اور حدث کے بعد طہارت کے شک کا حکم ........................ ۳۳
اس قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ مسائل ........................ ۳۴
کوئی عضو دھونا بھول گیا، اس کا حکم ........................ ۳۶
وضوء کرنے کے بعد پیشاب گاہ کے تر ہو جانے کا حکم اور اس سے حفاظت کی نبوی تدبیر . ۳۶
دین کی ادائیگی کے بعد اس کی بقایاداری کا دعویٰ ........................ ۳۷
جس حوض سے ناسمجھ بچے پانی بھرتے ہوں، اس کا حکم ........................ ۳۸
راستہ کے کیچڑ کا حکم ........................ ۳۸
پیالہ جس سے گھڑے سے پانی نکالتے ہیں اس میں جانور مرا ہوا ملنے کا حکم ...... ۳۹

نماز کے بعد کپڑوں پر ناپا کی نظر آنے کا حکم ........ ۳۹
سحری کھاتے ہوئے صبح صادق ہوجانے کے شک کا حکم ........ ۴۲
وقوف عرفہ میں دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہوجانے کے شک کا حکم ........ ۴۳
غروب کے یقین کے بغیر افطار کرلینے کا حکم ........ ۴۴
بیوی مقررہ نفقہ وکسوہ نہ ملنے کی مدعیہ ہو ........ ۴۵
زوجین میں وطی کے بارے میں اختلاف ........ ۴۵
زوجین میں نکاح کی اجازت کے بارے میں اختلاف ........ ۴۵
بائع ومشتری میں بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد میں اختلاف ........ ۴۶
بائع ومشتری میں گوشت کی حلت وحرمت میں اختلاف ........ ۴۶
زوجین میں تکمیل عدت میں اختلاف ........ ۴۷
قاعدہ :**الأصل براءة الذمة** کی شرح وتوضیح ........ ۴۹
تلف شدہ شئے کی قیمت میں مالک ومُتلِف کے مابین اختلاف کا حکم ........ ۵۰
مقر ومقرلہ کے مابین مقربہ کی قیمت میں اختلاف کا حکم ........ ۵۱
اس قاعدہ سے بدعات کی تردید ........ ۵۲
(۱) قاعدۃ :**من شك هل فعل شيئًا أم لا ؟** شرح وتوضیح ........ ۵۵
(۲) قاعدۃ :**من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل**، مفہوم ومطلب ۵۵
(۳) قاعدۃ :**ماثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين**، معنی ومطلب ........ ۵۵
گذشتہ ادا کردہ نمازوں کے اعادہ کا حکم ........ ۵۶
نماز اداء کی یا نہیں؟ اس میں شک کا حکم ........ ۵۷
رکوع یا سجدہ کی عدم ادائیگی کا شک ........ ۵۸
رکعات کی تعداد میں شک کا حکم ........ ۵۸

پہلی مرتبہ پیش آنیوالے شک کا مصداق ........ ۶۰
امام ومقتدیوں میں رکعات کی تعداد میں اختلاف کا حکم ........ ۶۱
نماز پڑھتے ہوئے فوت شدہ سجدہ یاد آجانے کا حکم ........ ۶۱
تکبیر افتتاح، حدث، نجاست اور مسح رأس میں شک ........ ۶۲
ارکان حج میں شک کا حکم ........ ۶۶
فجر پڑھتے ہوئے رکعتوں کی تعداد میں شک ........ ۶۷
نماز پڑھتے ہوئے کسی رکن قولی یا رکن فعلی کے ترک ہوجانے کا شک ........ ۶۹
دن بھر کی نمازوں میں سے کسی نماز میں عدم قراءت کا شک ........ ۷۰
طلاق کی تعداد میں شک ........ ۷۱
پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا مذی کا شک ........ ۷۲
مباشرۃ فاحشہ کا مفہوم ........ ۷۳
پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کا تفصیلی حکم ........ ۷۳
مصنف علام کے تخریج کردہ مسائل ........ ۷۶
دین کی مقدار میں شک ........ ۷۶
جانورں کی زکوۃ کی ادائیگی کے بارے میں شک ........ ۷۷
قضا روزوں کی تعداد میں شک ........ ۷۸
شئِ منذور کی تعیین میں شک ........ ۷۹
شئِ محلوف کی تعیین میں شک ........ ۷۹
قسموں کی تعداد میں شک ........ ۸۰
قاعدہ: **الأصل العدم** کی شرح وتوضیح ........ ۸۳
زوجین میں وطی کے تحقق میں اختلاف کا حکم ........ ۸۵

شریکین اور رب المال ومضارب کے مابین نفع ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم .. ۸۶
زوجین میں نفقہ کے بارے میں اختلاف کا حکم ........................ ۸۶
شریکین میں رأس المال کی مقدار کے بارے میں اختلاف کا حکم ........................ ۸۷
اداء کردہ مال کی نوعیت میں اختلاف ........................ ۸۸
بچہ کے منہ میں دودھ پہنچا یا نہیں اس میں شک کا حکم ........................ ۹۳
بائع ومشتری کے مابین قبضہ کے وقت میں اختلاف ........................ ۹۳
دین کی ادائیگی میں اختلاف کا حکم ........................ ۹۴
بائع ومشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف کا حکم ........................ ۹۴
خیار شرط ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم ........................ ۹۴
دوشخصوں میں لئے ہوئے مال کی نوعیت میں اختلاف کا حکم ........................ ۹۵
مبیع کی رؤیت کے بارے میں اختلاف کا حکم ........................ ۹۵
قاعدہ الاصل العدم کے بارے میں ایک ضروری وضاحت ........................ ۹۶
قاعدہ :**الاصل اضافة الحادث إلى أقرب أوقاته** کی شرح وتوضیح ........................ ۱۰۱
مذکورہ قاعدہ سے متعلقہ ایک دلچسپ واقعہ ........................ ۱۰۲
اگر کپڑوں پر لگی ہوئی نجاست کا وقت معلوم نہ ہو ........................ ۱۰۳
جبہ میں چوہا ملنے کا حکم ........................ ۱۰۳
کنویں میں مرا ہوا جانور ملنے کا حکم ........................ ۱۰۴
بائع ومشتری میں غلام کی آنکھ پھوٹنے کے وقت میں اختلاف ........................ ۱۰۶
زوجہ اور ورثۂ شوہر کے مابین وقتِ طلاق میں اختلاف کا حکم ........................ ۱۰۶
قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ ........................ ۱۰۷
مقر لہ اور ورثہ کے مابین اقرار کے وقت میں اختلاف کا حکم ........................ ۱۰۸

زوجہ اور ورثۂ شوہر کے مابین زوجہ کے دِین کے بارے میں اختلاف کا حکم ..... ۱۰۹
قاعدہ سے مستثنی کچھ مسائل ..... ۱۱۲
آقا و باندی میں قطع ید کے وقت میں اختلاف کا حکم ..... ۱۱۶
اقرار کے چند مسائل اور ان میں ضمان کا حکم ..... ۱۱۷
مریض غلام خریدا گیا جو خریدنے کے بعد مرگیا، اس میں خیارعیب کا حکم ..... ۱۱۸
قاعدہ سے خارج ایک مسئلہ، جو بظاہر اس کی فروعات میں شمار ہوتا ہے ..... ۱۱۸
قاعدہ :**الاصل فی الاشیاء الاباحة** کی شرح وتوضیح ..... ۱۲۰
قاعدہ پر متفرع مسائل ..... ۱۲۳
زرافہ حلال جانور ہے ..... ۱۲۳
کنگارو حلال ہے (حاشیہ) ..... ۱۲۴
تمباکو کا حکم ..... ۱۲۴
حرام اجزاء کی آمیزش والی اشیاء کا حکم ..... ۱۲۵
قاعدہ :**الاصل فی الابضاع التحریم** کی شرح وتوضیح ..... ۱۲۸
قاعدہ کی تفریعات ..... ۱۳۰
چند بیویوں میں ایک کو طلاق دی اور بھول گیا، اس صورت کا حکم ..... ۱۳۰
باندی آزاد کرنے کے بعد بھول گیا اور بلا تعیین مرگیا، اس کا حکم ..... ۱۳۲
قاعدہ سے مستثنی ایک مسئلہ : جس بچی کی مرضعہ کا علم نہ ہو اس سے نکاح کا حکم ..... ۱۳۵
قاعدہ کے بارے میں ایک اہم وضاحت ..... ۱۳۶
جس نابالغ بچے و بچی میں باہم رضاعت کا شبہ ہو، ان کے مابین نکاح کا حکم ..... ۱۳۷
مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت ..... ۱۴۰
مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کی حامل باندی خریدنے کے بعد وکیل کا
انتقال ہوگیا، مؤکل کے لئے اس سے وطی کا حکم ..... ۱۴۱

باندیوں کے بارے میں ایک احتیاطی حکم ........ ۱۴۲
ایک مسئلہ جو بظاہر احتیاط کے خلاف ہے ........ ۱۴۳
قاعدہ :**الاصل فی الکلام الحقیقة** کی شرح وتوضیح ........ ۱۴۶
قاعدہ کی تفریعات ........ ۱۴۷
ایک اشکال اوراس کا جواب ........ ۱۴۹
**ان نکحتک فانت حرة او فانت طالق** کا حکم ........ ۱۴۹
''ولد'' کے لئے وقف یاوصیت کا حکم ........ ۱۴۹
اولاد بنات ''ولد'' کا مصداق ہے یا نہیں ........ ۱۵۰
اولاد کے لئے وقف کرنے کا حکم اوراس میں صلبی وغیر صلبی اولاد اوراولاد بنات کی شمولیت .. ۱۵۱
کسی معاملہ کوانجام نہ دینے کی قسم کھانے کے بعد وکیل کے توسط سے اس کوانجام دینا ۱۵۲
صلح کا مفہوم اوراس کا مختصر تعارف ........ ۱۵۵
صدقہ کے معنی اوراس کا مختصر تعارف ........ ۱۵۶
قرض کی تعریف اوراس کے چند احکام ........ ۱۵۷
افعال وعقود کی عدم انجام دہی کی قسم کیا فاسد افعال وعقود کو بھی شامل ہے؟........ ۱۶۲
**لا یصلی الیوم او لا یتزوج الیوم** کے حلف کا حکم ........ ۱۶۴
**ھذہ الدار** لزید کہنے کا حکم ........ ۱۶۴
**لا یأکل من ھذہ الشاة** کے حلف کا حکم ........ ۱۶۵
**لا یأکل من ھذہ الحنطة** کے حلف کا حکم ........ ۱۶۶
**لا یشرب من دجلة** کے الفاظ سے حلف کا حکم ........ ۱۶۷
موالی کے لئے وصیت کرنے کا حکم اوراس کا مصداق ........ ۱۶۸
کچھ مسائل، جو قاعدہ کے خلاف ہیں ........ ۱۷۰

ان مسائل کا صحیح مفہوم اور محمل ............ ۱۷۱
لایصلی صلوۃ کے حلف کا حکم ............ ۱۷۵
لایصلی الظھر کے حلف کا حکم ............ ۱۷۵
خاتمہ: جس میں چند فوائد مذکور ہیں ............ ۱۷۸
فائدہ اولی : چند مستثنی مسائل، پہلا مسئلہ : مستحاضہ متحیرہ کا حکم ............ ۱۷۸
مستحاضہ عورت کی انواع اور ان کے مفصل احکام ............ ۱۷۸
دوسرا مسئلہ: کپڑوں پر تری نظر آئی اس کا حکم ............ ۱۸۲
تیسرا مسئلہ : کپڑوں کے اندر سے مرا ہوا چوہا ملا ............ ۱۸۲
چوتھا مسئلہ: حدث کا شک ............ ۱۸۲
پانچواں مسئلہ : کپڑے پر نجاست لگی مگر اس کا محل معلوم نہیں ............ ۱۸۲
چھٹا مسئلہ : شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے اوجھل ہو گیا پھر مردہ ملا ............ ۱۸۳
ساتواں مسئلہ : بلی چوہا کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈالدے
یا شرابی شراب پینے کے فوراً بعد برتن منہ سے لگالے ............ ۱۸۴
چند قابل تحقیق مسائل ............ ۱۸۶
مسافر کو اپنے شہر پہنچ جانے، یا اقامت کی نیت کرنے میں شک ............ ۱۸۷
صاحب عذر کو اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک ............ ۱۸۷
امام سے آگے کھڑے ہونے یا اس سے پہلے تکبیر تحریمہ کہنے کا شک ............ ۱۸۸
فوت شدہ نماز کی ادائیگی کے بارے میں شک ............ ۱۸۹
دوسرا فائدہ : شک، وہم، ظن اور ظنِ غالب کا مفہوم ............ ۱۹۱
چند مسائل جن میں ظن غالب کافی نہیں ............ ۱۹۴
تیسرا فائدہ: استصحاب کی تعریف، اقسام اور اس کا درجہ ............ ۱۹۵

استصحاب کی حجیت کے بارے میں اختلاف ........ ۱۹۸
استصحاب کے انطباق کی نوعیتیں (حاشیہ) ........ ۱۹۸
استصحاب پر متفرع چند مسائل ........ ۲۰۲
مفقود کے وارث ہونے اور اس کے مال میں توریث کا حکم ........ ۲۰۳
مفقود کی موت کا فیصلہ کب ہوگا؟ ........ ۲۰۴
غائب شخص کا حکم ........ ۲۰۵
تیل ضائع کرنے کے بعد اس کے ضمان کے عائد نہ ہونے کا دعوی ........ ۲۰۵
گوشت ضائع کرنے کے بعد اس کا ضمان عائد نہ ہونے کا دعویٰ ........ ۲۰۷
استصحاب الماضی بالحال کی مثالیں ........ ۲۰۸
چوتھا قاعدہ: **المشقة تجلب التيسير** کی شرح وتوضیح ........ ۲۱۰
اسباب تخفیف وتیسیر ........ ۲۱۴
پہلا سبب: سفر اور اس سے حاصل ہونے والی تخفیفات کا تذکرہ ........ ۲۱۴
قصر کی شرعی حیثیت و درجہ ........ ۲۱۷
دوسرا سبب: مرض اور اس کی رخصتیں ........ ۲۱۹
تیسرا سبب تخفیف: اکراہ: مفہوم اور اس کی وجہ سے حاصل شدہ تخفیفات ........ ۲۲۴
رخصت واباحت میں فرق ........ ۲۲۵
جبر واکراہ کے احکام کی توضیح پر مشتمل ایک واقعہ ........ ۲۲۶
چوتھا سبب تخفیف: نسیان، مفہوم اور احکام ........ ۲۲۷
پانچواں سبب تخفیف، جہل، مفہوم اور احکام ........ ۲۲۸
چھٹا سبب تخفیف: عسر وعموم بلوی، مفہوم واحکام ........ ۲۳۱
نجاست کی معفو عنہا مقدار ........ ۲۳۲

معذور شخص کے لئے کپڑوں کی تبدیلی کا حکم ۲۳۲
مچھر وغیرہ کے خون کا حکم ۲۳۳
کپڑے اور بدن پر پڑ جانے والی چھینٹوں کا حکم ۲۳۳
راستہ کے کیچڑ کا حکم ۲۳۴
اس نجاست کا حکم جس کا ازالہ دشوار ہو ۲۳۴
بلی کے پیشاب و پاخانہ کا حکم ۲۳۵
پرندوں کی بیٹ کا حکم ۲۳۶
جن جانوروں میں دم سائل نہ ہو ان کا حکم ۲۳۶
سونے والے کے منہ کے پانی کا حکم ۲۳۶
بچوں کی رال کا حکم ۲۳۷
گوبر کے غبار کا حکم ۲۳۷
ناپاک چیز کے دھویں کا حکم ۲۳۷
جاندار کے مخرج کا حکم ۲۳۷
ریح کا حکم ۲۳۸
گوبر کے اپلوں اور گوبر کی گیس پر بنائی جانے والی روٹی کا حکم ۲۳۸
چمگادڑ کا تعارف اور اس کے پیشاب و بیٹ کا حکم ۲۴۱
دودھ نکالتے وقت برتن میں مینگنی گر جانے کا حکم ۲۴۱
صاحبین کے مذہب میں ارواث یعنی گوبر ولید کے نجاست مخففہ ہونے کا حکم ۲۴۲
نجاست کی بھاپ کا حکم ۲۴۳
بیت الخلاء اور باڑہ سے آنے والے پانی کا حکم ۲۴۳
ڈھکن اور سائبان سے ٹپکنے والے قطرات کا حکم ۲۴۳

مشک کا حکم ........ ۲۴۴
پاک مٹی اور ناپاک پانی کے گارے اور اس کے عکس کا حکم ........ ۲۴۵
غسالہ کا حکم ........ ۲۴۵
بازار میں چھڑکے ہوئے پانی کا حکم ........ ۲۴۶
جس ترجگہ ناپاک جانور چلیں اس کا حکم ........ ۲۴۶
گوبر ملی ہوئی مٹی کا حکم ........ ۲۴۶
استنجاء بالحجر کی مشروعیت واحکام ........ ۲۴۷
ہر سیّال مزیلِ نجاست شئے، مطہر ہے ........ ۲۴۷
بغرض تعلیم چھوٹے بچے قرآن کریم بلاوضوء بھی پکڑ سکتے ہیں ........ ۲۴۸
حضر میں بھی خفین پر مسح کی اجازت ہے ........ ۲۴۹
پانی پر مستعمل ہونے کا حکم عضو سے علیحدگی کے بعد ہوگا ........ ۲۴۹
محض ٹھہرنے کی وجہ سے پانی متغیر ہوجائے اس کا حکم ........ ۲۵۰
نماز میں حدث پیش آنے پر مشی واستدبار قبلہ کی اجازت ........ ۲۵۳
عبادات میں امام ابوحنیفہ کی اختیار کردہ آسانیاں ........ ۲۵۴
طہارت کی آسانیاں: مس مرأة ومس ذکر کو ناقض وضوء نہیں کہا ........ ۲۵۴
نیت اور دلک کو شرط نہیں کہا ........ ۲۵۴
پانی کی قلت وکثرت کی مقدار طے نہیں ........ ۲۵۵
نماز کی آسانیاں: نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ اقتران شرط نہیں قرار دیا ........ ۲۵۵
نماز میں قرآن کے کسی مخصوص حصہ کی قراءت کو فرض نہیں کہا ........ ۲۵۵
مقتدی کے لئے قراءت لازم نہیں کی ........ ۲۵۶
زور سے قرآت کرنے کا ایک دلچسپ قصہ ........ ۲۵۶

تکبیر تحریمہ کے لئے کوئی خاص لفظ متعین نہیں کیا ...................... ۲۵۷
غیر عربی زبان میں قراءت واذکار کی اجازت دی ...................... ۲۵۷
تعدیل ارکان کو فرض نہیں کہا ...................... ۲۵۸
زکوۃ کی آسانیاں : جملہ مصارف زکوۃ میں زکوۃ کو صرف کرنا لازم نہیں کیا ...... ۲۵۸
روزہ کی آسانیاں ...................... ۲۵۹
حج کی آسانیاں ...................... ۲۵۹
عمرہ کو حج کی طرح فرض نہیں کہا ...................... ۲۶۰
نماز ظہر میں موسم کے لحاظ سے تعجیل وتاخیر کو مستحب کہا ...................... ۲۶۰
ہمارے زمانہ میں نماز جمعہ کے سلسلہ میں کوتاہیاں ...................... ۲۶۰
اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی گنجائش ...................... ۲۶۳
حائضہ پر نمازوں کی قضاء واجب نہیں ...................... ۲۶۴
ایک دن ورات سے زائد بے ہوش شخص پر بھی نمازوں کی قضاء نہیں ...................... ۲۶۴
جو سر سے بھی اشارہ نہ کرسکتا ہواس سے نماز کا سقوط ...................... ۲۶۵
کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ...................... ۲۶۵
ریل، بس اور ہوائی جہاز میں نماز کا حکم ...................... ۲۶۶
سال بھر میں صرف ایک ماہ کے روزے اور زکوۃ صرف ڈھائی فیصد فرض ...... ۲۶۸
قدرۃ ممکنہ اور قدرۃ میسرہ کا مفہوم ومطلب ...................... ۲۶۸
حالت اضطرار میں مردار اور غیر کا مال کھانے کی اجازت ...................... ۲۶۹
عبادت شروع کرنے سے پہلے اس کی نیت کرنے کی اجازت ...................... ۲۷۰
حج میں احصار واقع ہوجانے یا اس کے فوت ہوجانے کی صورت میں تحلل کی گنجائش .... ۲۷۱
احصار کا مفہوم اور حکم ...................... ۲۷۱

امام ابو یوسف کے نزدیک حرم کی گھاس چرانے کی اجازت ........ ۲۷۲
خارش اور جنگ کے سبب حریر وریشم پہننے کی اجازت ........ ۲۷۳
بیع سلم کے خلاف قیاس ہونے کے باوجود اس کی مشروعیت ........ ۲۷۴
ظاہر مبیع کی رؤیت کا کافی ہونا ........ ۲۷۵
نمونہ دکھا کر بیع کی اجازت ........ ۲۷۶
خیار شرط اور خیار نقد ثمن کی مشروعیت وجواز ........ ۲۷۷
بیع امانت یعنی بیع الوفاء کی اجازت ........ ۲۷۸
بیع الوفاء کا حکم اور اس میں مختلف اقوال ........ ۲۷۹
غبن فاحش کی وجہ سے خیار کا حصول ........ ۲۸۲
عیب کی وجہ سے فسخ بیع کی اجازت ........ ۲۸۴
از راہِ تخفیف مشروع کئے گئے معاملات ........ ۲۸۵
قرض کے بارے میں ایک اشکال وجواب ........ ۲۸۶
اقالہ کا مختصر تعارف اور احکام ........ ۲۸۷
حوالہ کا مختصر تعارف واحکام ........ ۲۸۸
رہن کا مختصر تعارف اور احکام ........ ۲۸۹
ضمان کی تعریف واحکام ........ ۲۹۰
ابراء کی تعریف واحکام ........ ۲۹۲
شرکت کی تعریف اور اقسام واحکام ........ ۲۹۳
حجر کا مفہوم واحکام ........ ۲۹۵
اجارہ کی تعریف واحکام ........ ۲۹۶
مزارعت کی تعریف واحکام ........ ۲۹۸

مساقاۃ کی تعریف واحکام ........................ ۳۰۰

مضاربت کی تعریف واحکام ........................ ۳۰۰

دعوی کو تسلیم کرنے کے باوجود صلح کی اجازت ........................ ۳۰۳

عدم حاجت کی بناء پر ایک قسم کے منافع پر اجارہ جائز نہیں ........................ ۳۰۴

عقود جائزہ کے جواز اور عقود لازمہ کے لزوم میں بھی تخفیف ہے ........................ ۳۰۵

وکیل کی معزولی کے لئے اس کو اطلاع ہونا شرط ........................ ۳۰۶

طبیب وڈاکٹر کے لئے ضرورۃً غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت ........................ ۳۰۷

شاہد وقاضی کے لئے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت ........................ ۳۰۸

مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت ........................ ۳۰۸

آقا کے لئے بوقت خریداری باندی کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت ........................ ۳۰۹

نکاح کے صیغۂ امر سے انعقاد کا حکم ........................ ۳۱۰

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں نکاح کی آسانیاں ........................ ۳۱۱

ولی کی موجودگی واجازت شرط نہیں ........................ ۳۱۱

گواہان کا عادل ہونا شرط نہیں ........................ ۳۱۱

شروط مفسدہ سے نکاح کے عدم فساد کا حکم ........................ ۳۱۱

نکاح کے لئے کسی خاص لفظ کا عدم لزوم ........................ ۳۱۲

عاقدین کے بیٹوں کی شہادت سے نکاح کے انعقاد کا حکم ........................ ۳۱۳

اونگھ رہے گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم ........................ ۳۱۳

نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم ........................ ۳۱۴

عورت کے ایجاب وقبول سے انعقاد نکاح کی اجازت ........................ ۳۱۴

نکاح کے انعقاد کے لئے گواہان کا مرد ہونا لازم نہیں ........................ ۳۱۵

اس قدر آسانیوں کے باوجود زنا کے ارتکاب پر تعجب! ........................ ۳۱۵
تعدد ازدواج کی اجازت اور اس کے مصالح ........................ ۳۱۵
طلاق کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۱۸
خلع کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۱۹
رجعت کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۱۹
ایلاء کی مشروعیت اور حکمت ........................ ۳۱۹
کفارات کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۲۲
نذر کی اقسام اور ان کا موجَب ........................ ۳۲۲
عقدِ کتابت کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۲۳
اسلام میں غلامی کی حقیقت ........................ ۳۲۴
وصیت کی مشروعیت وحکمت ........................ ۳۲۵
اجتہادی خطاء کا تفصیلی حکم ........................ ۳۲۷
مجتہدین کی مختلف آراء کے خطاء وصواب کا مسئلہ ........................ ۳۲۸
فاسق شخص کی تولیت اور عزل کا حکم ........................ ۳۲۹
فاسق شخص کے منصب افتاء پر فائز ہونے کا حکم ........................ ۳۲۹
تزکیۂ شہود کا مفہوم، طریقہ اور حکم ........................ ۳۳۰
جرح مجرد اور جرح غیر مجرد کا مفہوم اور حکم ........................ ۳۳۰
قضاء ووقف میں امام ابو یوسفؒ کی اختیار کردہ توسیعات ........................ ۳۳۱
تلقین شاہد ........................ ۳۳۲
کتاب القاضی الی القاضی ........................ ۳۳۲
وقف علی النفس اور منقطع ہوجانے والے مصرف پر وقف اور مشاع چیز کے وقف کا حکم .... ۳۳۳

وقف کے تام ہونے کے لئے تسلیم الی المتولی اور قضاء قاضی شرط نہیں ............ ۳۳۴
استبدال وقف کا تفصیلی حکم ............ ۳۳۵
ساتواں سبب تخفیف : نقص ............ ۳۳۸
بچہ اور مجنون شرعی احکام کے مکلف نہیں ............ ۳۳۸
عورتیں مردوں کی طرح سب احکام کی مکلف نہیں ............ ۳۳۹
رقیت کی وجہ سے بہت سے احکام ساقط ہیں ............ ۳۳۹
ایک اور سبب تخفیف : اضطرار ............ ۳۳۹
قاعدہ ''**المشقة تجلب التيسير**'' سے متعلقہ چند اہم فوائد ............ ۳۴۳
پہلا فائدہ : مشقت کی اقسام اور احکام ............ ۳۴۳
ایک اشکال اور جواب ............ ۳۴۴
ایک رد اور رد الرد کا تذکرہ ............ ۳۴۶
مرد وعورت میں کس قسم کا مرض مانِع خلوت ہے ............ ۳۴۷
وجوب حج کے لئے ہر شخص کے مناسب حال زاد وراحلہ شرط ہے ............ ۳۴۷
دوسرا فائدہ : مشقت کی مختلف نوعیتیں ............ ۳۵۰
قبول وعدم قبول کے لحاظ سے شرعی تخفیفات کے درجات ............ ۳۵۱
تیسرا فائدہ : مشقت کا اعتبار کب ہوگا ............ ۳۵۴
نجاست غلیظہ کی مکمل تعریف ............ ۳۵۵
ایک اشکال اور جواب ............ ۳۵۶
چوتھا فائدہ : **المشقة تجلب التيسير** کا دوسرا پہلو ............ ۳۵۷

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# الْقَاعِدَةُ الثَّالِثَةُ : الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ

وَدَلِيلُهَا مَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مَرْفُوعًا إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا(۱)

**ترجمہ** : تیسرا قاعدہ: یقین شک سے ختم نہیں ہوتا۔

اوراس قاعدہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام مسلمؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی اپنے پیٹ میں کچھ محسوس کرے جس سے اس کو شک ہوجائے کہ آیا اس کے پیٹ سے کچھ نکلا یا نہیں؟ تو وہ مسجد سے ہرگز نہ نکلے یہاں تک کہ وہ آواز سن لے یا بو محسوس کرے۔

## تیسرا قاعدہ :الیقین لایزول بالشك:

**تشریح** :یہاں سے تیسرا قاعدہ ''الیقین لایزول بالشک'' شروع ہورہا ہے، یعنی یقین شک سے ختم نہیں ہوتا، مصنفؒ نے اپنی عادت کے مطابق پہلے قاعدہ کی دلیل اوراس کے ماخذ کو ذکر فرمایا ہے، پھر اس کی تشریح وتوضیح اوراس پر تفریعات بیان کی ہیں۔

## قاعدہ کا ماخذ اوردلیل:

یہ قاعدہ براہ راست نصوص سے مستنبط ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث مصنفؒ نے ذکر کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر پیٹ میں کچھ گڑگڑاہٹ محسوس ہو، جس سے یہ شک پیدا ہوجائے کہ پیٹ سے کچھ خارج ہوا ہے تو وہ یہ سوچ کر مسجد سے باہر نہ جائے کہ وضو ٹوٹ چکی ہے، تاآنکہ اس کو وضوء کے ٹوٹ جانے کا یقین نہ ہوجائے، مثلاً یہ کہ اس کے کانوں نے ریح کی آواز سنی ہو، یا اس کی ناک کو بو محسوس ہوئی ہو، یا کسی اورذریعہ سے اس کو نقض وضوء کا یقین ہوا ہو۔اس حدیث سے واضح ہے کہ اگر وضوء کے

(۱)مسلم/ الطهارة/ الدليل على ان من تيقن الطهارة ثم شک فی الحدث (۳۶۲)وروی البخاری معناه : (۱۳۷)(۱۷۷)(۲۰۵۶)

زوال میں شک ہوتو سابق یقینی طہارت باقی رہے گی، اوراس کو تجدید وضوکا حکم نہیں ہوگا، اسی طرح ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اذاشك احدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثاأم أربعا؟ فليطرح الشك وليبن على مااستيقن ''(۱) یعنی جب کسی کو نماز میں شک ہو جائے اور یہ یادنہ رہے کہ کتنی رکعات ہوئی ہیں؟ تین یا چار؟ تو وہ شک کو نظر انداز کر کے یقین پر مدار رکھے۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بزبان خود یقین کا اعتبار کرنے اور شک کو نظر انداز کرنے کی تلقین فرمائی ہے۔ ان نصوص سے واضح ہے کہ یقینی طور پر ثابت شدہ امر محض شک سے زائل نہیں ہوگا۔

## قاعدہ کی اہمیت اور وسعت:

یہ قاعدہ فقہ کا اہم ترین قاعدہ ہے، ان قواعد میں اس کا شمار ہے جن پر فقہی احکام کا دارومدار ہے، اور یہ تمام ابواب فقہ میں اثرانداز اور سرایت کئے ہوئے ہے، چنانچہ اس پر متفرع ہونیوالے احکام ''فقہ'' کے تین چوتھائی؛ بلکہ اس سے زائد حصہ پر محیط ہیں، اوراس کے ساتھ ساتھ یہ بہت سے ضمنی قواعد پر بھی مشتمل ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

## قاعدہ: ''اليقين لايزول بالشك'' کی شرح وتوضیح:

''یقین'' کے لغوی معنی ہیں: قرار پانا، ٹھہرنا، جب پانی کسی مقام پر ٹھہر جائے تو کہا جاتا ہے: ''يَقَنَ الماء فيه'' اور مناطقہ کی اصطلاح میں یقین کہا جاتا ہے ''الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت '' یعنی وہ اعتقاد جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو، اور وہ واقع کے مطابق اور ثابت ودائم ہو، لہذا ''ظن'' اور ''غلبۂ ظن'' جن میں جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے، اور ''جہل'' جو واقعہ کے مطابق نہیں ہوتا، نیز ''تقلید'' جو تشکیک سے زائل ہوجاتی ہے، یہ سب ''یقین'' سے خارج ہوں گے۔

اور ''شک'' کے معنی ہیں: ''وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لاترجيح لأحدهما على الآخر ''(۲) یعنی نفس کا دوایسی چیزوں کے درمیان متردد ہونا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہ ہو، اگران میں سے کسی ایک جانب کو کسی بھی وجہ سے ترجیح ہوجائے تو جس کو ترجیح حاصل ہوئی اسکو ''ظن''

(۱) مسلم: عن ابی سعید الخدری/الصلاۃ/السهو في الصلاۃ۔(۵۷۱)

(۲) شیخ زادہ علی البیضاوی۔(۱؍۷۵)

اوراس کے خلاف کو "وہم" کہتے ہیں، اور اگر جانب راجح میں مزید کچھ پختگی پیدا ہوجائے اور دل اس کو قبول کرلے جس کی وجہ سے جانب مرجوح کا کوئی اعتبار باقی نہ رہے تو ایسی صورت میں جانب راجح کو "غلبۂ ظن" کہا جاتا ہے۔

الحاصل مذکورہ قاعدہ کا مفہوم یہ ہوا کہ: جو چیز یقین کے درجہ میں ثابت شدہ ہو پھر اس کے زوال اور خاتمہ کے سلسلہ میں شک پیدا ہوجائے، تو محض اس شک کی وجہ سے اس یقین سے ثابت شدہ چیز کے زوال کا حکم نہیں ہوگا، اور نہ یہ شک اس یقین کے معارض قرار پائے گا، اس لئے کہ شک کا درجہ یقین سے فروتر ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوگا۔

وَفِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ بَابِ الْأَنْجَاسِ(۱) مَا يُوَضِّحُهَا فَنَسُوقُ عِبَارَتَهُ بِتَمَامِهَا: قَوْلُهُ تَطْهِيرُ النَّجَاسَةِ وَاجِبٌ مُقَيَّدٌ بِالْإِمْكَانِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنَ الْإِزَالَةِ لِخَفَاءِ خُصُوصِ الْمَحَلِّ الْمُصَابِ مَعَ الْعِلْمِ بِتَنَجُّسِ الثَّوْبِ قِيلَ: الْوَاجِبُ غَسْلُ طَرَفٍ مِنْهُ فَإِنْ غَسَلَهُ بِتَحَرٍّ، أَوْ بِلَا تَحَرٍّ طَهُرَ وَذِكْرُ الْوَجْهِ يُبَيِّنُ أَنْ لَا أَثَرَ لِلتَّحَرِّي، وَهُوَ أَنْ بِغَسل(۲) بَعْضِهِ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ طَهَارَةُ الثَّوْبِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي قِيَامِ النَّجَاسَةِ، لِاحْتِمَالِ كَوْنِ الْمَغْسُولِ مَحَلَّهَا فَلَا يَقْضِي بِالنَّجَاسَةِ بِالشَّكِّ كَذَا أَوْرَدَهُ الْإِسْبِيجَابِيُّ فِي شَرْحِ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ(۳) قَالَ: وَسَمِعْتُ الْإِمَامَ تَاجَ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ(۴) يَقُولُهُ وَيَقِيسُهُ عَلَى مَسْأَلَةٍ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ(۵) هِيَ: إِذَا فَتَحْنَا حِصْنًا وَفِيهِمْ ذِمِّيٌّ لَا يُعْرَفُ لَا يَجُوزُ قَتْلُهُمْ لِقِيَامِ الْمَانِعِ بِيَقِينٍ فَلَوْ قُتِلَ الْبَعْضُ، أَوْ أُخْرِجَ حَلَّ قَتْلُ الْبَاقِي لِلشَّكِّ(۶)

---

(۱) فتح القدير ۱/۱۸ (مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت)

(۲) هذا هو الصحيح اى بالباء الموحدة الجارة، فما فى النسخة الهندية المتداولة بالياء التحتانية بصيغة المضارع غلط و"أن" بالتشديد، وما بعده من الجار والمجرور متعلق بقوله "وقع الشک"

(۳) اي شرح الجامع الكبير لمحمد بن حسن الشيبانى، وقد تقدمت ترجمة الاسبيجابى فى المجلد الاول، فليراجع اليه.

(۴) هو: الصدر السعيد تاج الدين احمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مازة البخارى الحنفي، والد الإمام برهان الدين محمود صاحب المحيط، تفقه على ابيه الامام برهان الأمة واخذ عنه صاحب الهداية (الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ۱/۴۷، رقم ۱۳۰۔

(۵) انظر: شرح السير الكبير للإمام السرخسى صاحب المبسوط ۱/۲۱۳ رقم: ۱۷۵۔

(۶) ولفظ "للشک" قد سقط من النسخة الهندية المتداولة۔

فِي قِيَامِ الْـمُحَرَّمِ، كَذَا هُنَا، وَفِي الْـخُلَاصَةِ(١) بَعْدَ مَا ذَكَرَهُ مُجَرَّدًا عَنِ التَّعْلِيلِ :فَلَوْ صَلَّى مَعَهُ صَلَاةً، ثُمَّ ظَهَرَتْ النَّجَاسَةُ فِي طَرَفٍ آخَرَ تَجِبُ إعَادَةُ مَا صَلَّى (انْتَهى) وَفِي الظَّهِيرِيَّةِ(٢): ثَوْبٌ فِيهِ نَجَاسَةٌ لَا يَدْرِي مَكَانَهَا يَغْسِلُ الثَّوْبَ كلَّه انْتَهى وَهُوَ الِاحْتِيَاطُ.

وَذَلِكَ التَّعْلِيلُ مُشْكِلٌ عِنْدِي، فَإِنَّ غَسْلَ طَرَفٍ يُوجِبُ الشَّكَّ فِي طُهْرِ الثَّوْبِ بَعْدَ الْيَقِينِ بِنَجَاسَةٍ قِيل(٣) وَحَاصِلُهُ أَنَّ(٤)شَكٌّ فِي الْإِزَالَةِ بَعْدَ تَيَقُّنِ قِيَامِ النَّجَاسَةِ، وَالشَّكُّ لَا يَرْفَعُ الْـمُتَيَقَّنَ قَبْلَهُ، وَالْحَقُّ أَنَّ ثُبُوتَ الشَّكِّ فِي كَوْنِ الطَّرَفِ الْـمَغْسُولِ وَالرَّجُلِ الْـمُخْرَجِ هُوَ مَكَانَ النَّجَاسَةِ وَالْـمَعْصُومَ الدَّمِ يُوجِبُ أَلْبَتَّةَ الشَّكَّ فِي طُهْرِ الْبَاقِي وَإِبَاحَةِ دَمِ الْبَاقِينَ وَمَنْ ضَرُورَةِ صَيْرُورَتِهِ مَشْكُوكًا فِيهِ : ارْتِفَاعُ الْيَقِينِ عَنْ تَنَجُّسِهِ وَمَعْصُومِيَّتُهُ. وَإِذَا صَارَ مَشْكُوكًا فِي نَجَاسَتِهِ جَازَتْ الصَّلَاةُ مَعَهُ إِلَّا أَنَّ هَذَا إنْ صَحَّ لَمْ يَبْقَ لِكَلِمَتِهِمْ الْـمَجْمَعِ عَلَيْهَا أَعْنِي قَوْلَهُمْ: الْيَقِينُ لَا يَرْتَفِعُ بِالشَّكِّ مَعْنًى فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَثْبُتَ شَكٌّ فِي مَحَلِّ ثُبُوتِ الْيَقِينِ لِيُتَصَوَّرَ ثُبُوتُ شَكٍّ فِيهِ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ ذَلِكَ الْيَقِينُ. فَمِنْ هَذَا حَقَّقَ بَعْضُ الْـمُحَقِّقِينَ أَنَّ الْـمُرَادَ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ حُكْمُ الْيَقِينِ.وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَخْلُصُ الْإِشْكَالُ فِي الْـحُكْمِ لَا الدَّلِيلِ.

فَنَقُولُ: وَإِنْ ثَبَتَ الشَّكُّ فِي طَهَارَةِ الْبَاقِي وَنَجَاسَتِهِ لَكِنْ لَا يَرْتَفِعُ حُكْمُ ذَلِكَ الْيَقِينِ السَّابِقِ بِنَجَاسَتِهِ، وَهُوَ عَدَمُ جَوَازِ الصَّلَاةِ، فَلَا تَصِحُّ بَعْدَ غَسْلِ الطَّرَفِ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ الطَّارِئَ لَا يَرْفَعُ حُكْمَ الْيَقِينِ السَّابِقِ، عَلَى مَا حُقِّقَ مِنْ أَنَّهُ هُوَ الْـمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ : الْيَقِينُ لَا يَرْتَفِعُ بِالشَّكِّ فَغَسْلُ(٥) الْبَاقِي، وَالْـحُكْمُ بِطَهَارَةِ الْبَاقِي مُشْكِلٌ،

---

(١) اى فى خلاصة الفتاوى ١/ ٤٠، وفيه "صلوات" بدل "صلاة"۔

(٢) لم يتيسر لى هذا الكتاب۔

(٣) هكذا فى النسخة الهندية بصيغة الماضى المجهول من قال يقول وفى فتح القدير: "قبل" بصيغة ظرف، وهو الصحيح۔

(٤) والصحيح "انه" كما فى فتح القدير۔

(٥) كذا فى النسخة الهندية المتداولة والنسخة الباكستانية وبعض الشروح، والصحيح "فقتل الباقي" كما فى فتح القدير۔

وَاللهُ أَعْلَمُ. انْتَهَى كَلَامُ فَتْحِ الْقَدِيرِ. وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُمْ: الْقِسْمَةُ فِي الْمِثْلِيِّ مِنَ الْمُطَهِّرَاتِ يَعْنِي أَنَّهُ لَوْ تَنَجَّسَ بَعْضُ الْبُرِّ ثُم قُسِمَ، طَهُرَ لِوُقُوعِ الشَّكِّ فِي كُلِّ جُزْءٍ هَلْ هُوَ الْمُتَنَجِّسُ، أَوْ لَا؟

**ترجمہ**:اور"فتح القدیر" کے باب الانجاس میں ایسا کلام مذکور ہے جو اس قاعدہ کی وضاحت کرتا ہے،لہذا ہم اس کی مکمل عبارت ذکر کرتے ہیں :مصنفؒ کا قول "تطهير النجاسة واجب" یہ امکان کے ساتھ مقید ہے، اور بہرحال جب کپڑے کی ناپاکی کا یقینی علم ہونے کے باوجود اس خاص مقام کے مخفی ہونے کی وجہ سے جس پر نجاست لگی ہے، نجاست کا ازالہ ممکن نہ ہو تو کہا گیا کہ (ایسی صورت میں )اس کپڑے کا ایک حصہ دھونا واجب ہے،لہذا اگر اس کو تحری یا بلا تحری کے دھولے تو وہ پاک ہو جائے گا، اور دلیل کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں تحری کا کوئی دخل نہیں ہے، اور وہ دلیل یہ ہے کہ بعض حصہ کے دھولینے سے جبکہ اصل طہارتِ ثوب ہے، قیام نجاست میں شک ہو گیا، اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ محل نجاست ہی دھلا ہو، لہذا شک کی وجہ سے (کپڑے کی) ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح علامہ اسبیجابیؒ نے شرح جامع کبیر میں اس کو ذکر کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ امام تاج الدین احمد بن عبدالعزیز یہ مسئلہ بیان کرتے تھے اور اس کو"سیر کبیر" کے ایک مسئلہ پر قیاس کرتے تھے، وہ یہ کہ :جب ہم نے کوئی قلعہ فتح کیا اور ان قلعہ والوں میں کوئی ذمی ہو جو معلوم نہ ہو، تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کہ مانع (ذمی کی موجودگی )یقین کے ساتھ موجود ہے، لہذا اگر ان میں سے بعض کو قتل کر دیا گیا یا قلعہ سے نکال دیا گیا تو باقی کا قتل کرنا حلال ہو جائے گا، کیونکہ محرّم (مانع) کے قیام میں شک ہو گیا، یہی حکم یہاں (کپڑے کی نجاست) میں جاری ہوگا، اور خلاصہ میں اس مسئلہ کو بلا تعلیل ذکر کرنے کے بعد ہے کہ :اگر اس ناپاک کپڑے کے ساتھ (جس کے ایک کنارے کو دھولیا گیا تھا) نماز پڑھی پھر دوسرے کنارے پر نجاست ظاہر ہوئی تو پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ انتہی، اور ظہیریہ میں ہے: کسی کپڑے میں نجاست لگی ہوئی ہو، جس کا محل معلوم نہ ہو تو وہ پورا کپڑا دھویا جائے گا اور یہی احتیاط ہے۔

اور یہ تعلیل میرے نزدیک قابل اشکال ہے کیونکہ (کپڑے کا) کسی ایک کنارے کا دھونا پہلے سے بالیقین ناپاک ہونے کے بعد کپڑے کی طہارت میں شک پیدا کرتا ہے، اور اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ نجاست کے قیام کے یقین کے بعد (اس کے) ازالہ میں شک ہے، اور شک اپنے سے پہلے

یقین کو زائل نہیں کرتا، اور حق بات یہ ہے کہ طرفِ مغسول (دھوئے گئے کنارے) اور رجل مخرج (نکالا گیا آدمی) کے عین مکانِ نجاست اور عین معصوم الدم ہونے میں شک کا پیدا ہونا باقی کپڑے کی طہارت اور باقی لوگوں کے خون کے مباح ہونے میں قطعی طور پر شک پیدا کرتا ہے، اور اس (باقی کپڑے کی طہارت اور باقی لوگوں کے دم کی اباحت) کے مشکوک ہوجانے کا لازمی نتیجہ اس (باقی کپڑے) سے نجاست اور ان (باقی لوگوں) کی معصومیت کے یقین کا ختم ہوجانا ہے، اور جب اس (کپڑے) کی نجاست میں شک ہوگیا تو اس کے ساتھ نماز جائز ہوگی، لیکن اگر یہ بات درست ہو تو ان کے اس متفقہ ضابطہ "**الیقین لایرتفع بالشک**" کے کوئی معنی نہیں رہیں گے، کیونکہ اس وقت یہ بات صادق نہیں آئی کہ محل ثبوت یقین میں شک ثابت ہوا، جس کی وجہ سے یہ صادق آتا کہ اس (محل ثبوت یقین) میں اس طرح شک کا ثبوت ہوا کہ اس سے یقین مرتفع نہیں ہوا، لہذا اسی وجہ سے بعض محققین نے ثابت کیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ شک سے یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوتا۔

اور یہ توجیہ اختیار کرلینے کی بناء پر اشکال محض حکم پر رہ جائے گا، دلیل پر (اشکال) نہیں رہے گا، لہذا ہم (مذکورہ مسئلہ کے) بارے میں کہیں گے کہ: اگرچہ باقی کپڑے کی طہارت اور نجاست کے بارے میں شک ہوگیا لیکن اس کی نجاست کے سابق یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوگا، اور وہ (حکم): نماز کا عدم جواز ہے، لہذا کنارہ دھونے کے بعد (بھی نماز) صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ پیش آمدہ شک سابق یقین کے حکم کو نہیں ختم کرتا، جیسا کہ ثابت کیا گیا کہ ان کے قول: "**الیقین لایرتفع بالشک**" کا یہی مفہوم ہے، لہذا باقی (لوگوں) کے قتل (کا حکم) اور باقی (کپڑے) کی طہارت کا حکم مشکل ہے واللہ اعلم۔ انتہی کلام فتح القدیر۔

اور اس کی نظیر ان کا (یہ) قول ہے (کہ:) مثلی چیز کو تقسیم کردینا پاک کرنے والی چیزوں میں (شمار) ہے، یعنی اگر گیہوں کا کچھ حصہ ناپاک ہوجائے پھر ان کو تقسیم کردیا جائے تو وہ پاک ہوجائیں گے کہ (گیہوں کے) ہر جزء میں شک ہوگیا کہ کیا وہ ناپاک ہے یا نہیں؟

## تشریح: قاعدہ کی شرح وتحقیق ابن ہمامؒ کے کلام سے:

**وَفِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ بَابِ الْأَنْجَاسِ الخ:** اس قاعدہ کی شرح وتوضیح کے لئے مصنف علامؒ نے صاحب فتح القدیر کا کلام نقل کیا ہے جس میں ایک مسئلہ کی توضیح کے ضمن میں اس قاعدہ پر بھی گفتگو کی گئی

ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ کپڑے پر پیشاب لگنے کے بعد اگر وہ خشک ہوجائے اور معلوم نہ رہے کہ پیشاب کہاں لگا تھا؟ تو وہ کپڑا کیسے پاک ہوگا؟ اس میں دو قول ہیں:

(۱) اس کے کسی بھی حصہ کو دھولینے سے وہ پاک ہوجائے گا، خواہ تحری کر کے دھویا جائے یا بلا تحری، علامہ اسبیجابیؒ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ کپڑے کے ایک حصہ کو دھولینے کے بعد نجاست کا صرف شک رہ گیا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہی حصہ دھلا ہو جس پر پیشاب لگا تھا، اس احتمال اور شک کی وجہ سے نجاست کا یقین ختم ہوگیا، کیونکہ دوسرے پہلو کا احتمال آنے سے یقین ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ شک اور یقین کے معنی سے یہ بات واضح ہے، پس نجاست کے شک سے یقینی طہارت ختم نہیں ہوگی۔

اور فقیہ تاج الدین احمد بن عبدالعزیزؒ "سیر کبیر" کے حوالہ سے اس کی ایک نظیر بھی پیش فرماتے تھے، وہ یہ کہ کسی قلعہ وغیرہ کی فتح کے بعد جو قیدی پکڑے جائیں اور ان میں کوئی ایک ذمی بھی ہو جس کا پتہ نہ ہو تو اس میں سے کسی کا بھی قتل جائز نہیں، البتہ اگر کوئی ایک مرجائے یا نکال دیا جائے تو اب باقی قیدیوں کا قتل مباح ہوجائے گا، اس لئے کہ ابتداء میں ان میں قتل کا مانع یقینی طور پر موجود تھا اور ایک قیدی کے قتل یا اس کے اخراج سے اس کی موجودگی کا صرف شک رہ گیا اور محض شک سے اصل حکم یعنی جواز قتل ختم نہیں ہوگا۔

(۲) پورا کپڑا دھونا لازم ہے، اس کے بغیر کپڑا پاک نہیں ہوگا، کذا فی الظہیریۃ، صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ یہی احتیاط کا تقاضہ ہے، اور جو دلیل و تعلیل اوپر علامہ اسبیجابی کے حوالہ سے بیان کی گئی ہے، وہ محل اشکال ہے، کیونکہ کپڑا یقینا ناپاک تھا، اور ایک حصہ دھلنے سے طہارت کا صرف شک پیدا ہوا، پس مشکوک طہارت سے یقینی نجاست ختم نہیں ہوگی، اور جب تک پورے کپڑے کو نہیں دھویا جائے گا اسکی پاکی کا حکم نہیں ہوگا۔

وَالْحَقُّ أَنَّ ثُبُوتَ الشَّكِّ الخ اس عبارت میں صاحب فتح القدیر نے علامہ اسبیجابی کی بیان کردہ دلیل کی تحقیق و تنقیح فرمائی ہے، وہ یہ کہ یہ صحیح ہے کہ ایک حصہ دھلنے سے باقی کپڑے میں طہارت کا احتمال آ گیا اور اس کی نجاست صرف شک کے درجہ میں رہ گئی، اور محض شک سے حکم نہیں لگتا، اس لئے کپڑا ناپاک نہیں کہلائے گا اور اس میں نماز جائز ہوگی، اسی طرح ایک قیدی کے قتل یا اخراج سے مانع کا قیام یقینی

نہیں رہا، لہذا باقی کا قتل مباح ہوجائے گا، مگراس بات کوتسلیم کرنے کی صورت میں ایک دوسری خرابی پیدا ہورہی ہے، وہ یہ کہ یہ ضابطہ ’’الیقین لایزول بالشک‘‘ بے معنی ہورہا ہے، کیونکہ اس قاعدہ کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ شک محل یقین میں وارد ہواور اس کے ورود سے یقین مرتفع نہ ہو، جبکہ مذکورہ دلیل وتعلیل کی رو سے شک وارد ہوتے ہی یقین مرتفع ہوگیا، پس نہ محل یقین میں شک ثابت ہوسکا اور نہ یقین برقرار رہا؟

اس خرابی واشکال کے پیش نظر محققین فقہاء نے اس ضابطہ میں لفظ ’’حکم‘‘ مقدر مانا ہے، پس اصل قاعدہ یہ ہے کہ ’’حکم الیقین لایزول بالشك‘‘ یعنی شک آجانے سے یقین مرتفع ہوجائے گا مگراس کا حکم برقرار رہے گا، یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جب آدمی کا انتقال ہوجاتا ہے تو اس کے مال (ترکہ) سے اس کی ملک حقیقۃً توختم ہوجاتی ہے، مگر تاوقت تقسیم اس کی ملک حکمًا باقی رہتی ہے، اسی لئے تقسیم سے پہلے اس کے قرض، وصیت وغیرہ کی ادائیگی کا حکم ہے۔ قاعدہ کے اس مفہوم پر مذکورہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَخْلُصُ الْإِشْكَالُ الخ: صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ اس لفظ کی تقدیر کے بعد علامہ اسبیجابیؒ نے مذکورہ مسائل کی جو دلیل وتعلیل بیان فرمائی ہے وہ اپنی جگہ درست قرار پائے گی اور اس پر کوئی اشکال نہیں رہے گا، مگران مسائل کا حکم جوانہوں نے بیان فرمایا ہے وہ تاہنوز محل اشکال ہے، اس لئے کہ مذکورہ ضابطہ کی رو سے حکم یہ نکلتا ہے کہ ایک حصہ دھلنے سے گو باقی کپڑے کی طہارت کا احتمال وشک پیدا ہوگیا اور نجاست کا یقین مرتفع ہوگیا، مگراس یقین کا حکم یعنی عدم جواز صلوۃ باقی رہے گا، اسی طرح ایک قیدی کے قتل یا نکل جانے سے ان کے قتل کے جواز کا احتمال آگیا اور معصوم الدم ہونے کا یقین مرتفع ہوگیا، مگراس یقین کا حکم یعنی قتل کا عدم جواز باقی رہے گا، اس لئے کہ احتمال وشک سے سابق یقین کا حکم ختم نہیں ہوتا، جبکہ علامہ اسبیجابی کے بیان کردہ حکم کی رو سے سابق یقین کے ختم کے ساتھ اس کا حکم بھی مرتفع ہورہا ہے، جو موجب اشکال ہے۔

## ابن ہمامؒ کے اشکال کے جوابات:

شارح اشباہ علامہ بعلیؒ نے تحریر کیا ہے کہ مذکورہ مسئلہ کے حکم پر وارد اشکال کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کپڑا اصلاً پاک تھا، پھراس کا کچھ حصہ ناپاک ہوگیا، اس کے بعد جب اس کا کچھ حصہ دھولیا گیا تو باقی کپڑے کی نوعیت یہ ہوئی کہ وہ اصل کے لحاظ سے یقیناً پاک ہے اور عارضی نجاست کے

لحاظ سے درجۂ شک میں ناپاک، لہذا مذکورہ قاعدہ طہارت کے اثبات میں جاری ہوگا، اور کہا جائے گا کہ عارضی نجاست کے مشکوک قیام سے اصل یقینی طہارت کا حکم ختم نہیں ہوگا، نجاست کے اثبات میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ کپڑا اصلاً ناپاک نہیں تھا(۱) یہی نوعیت مسئلہ ذمی کی بھی ہوگی۔

علامہ ابن الہمامؒ کے مذکورہ اشکال کا ایک تحقیقی جواب علامہ ابن امیر حاج الحلبیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ یقین کی دو قسمیں ہیں :

(۱) ایک وہ جو کسی محل معلوم میں ثابت ہو پھر اس کے زوال میں شک ہوجائے بایں معنی کے زوال اور عدم زوال ہر دو کی دلیل مساوی ہو، تو ایسا یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوگا، مثلا طہارت (وضوء یا غسل) کے یقین کے بعد حدث کے پیش آنے یا نہ آنے کا شک ہوجائے، یا نکاح کے بعد طلاق دینے نہ دینے کے بارے میں شک ہوجائے، تو اول صورت میں طہارت کے اور ثانی صورت میں نکاح کے باقی رہنے کا حکم ہوگا، لہذا ان صورتوں میں یقین وشک کا محل واحد میں اجتماع ہوا اور شک کی وجہ سے یقین مرتفع نہیں ہوا۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ یقین کسی محل مجہول میں ثابت ہو، پھر اس کے زوال میں شک ہوجائے تو ایسا یقین شک کی آمد سے زائل وبرخاست ہوجائے گا، جیسا کہ مسئلہ ثوب میں نجاست کا محل مجہول ہے اور کسی ایک حصہ کو دھونے کے بعد اس نجاست کے زوال میں شک ہوگیا، لہذا نجاست کا یہ یقین محل مجہول ہونے کی وجہ سی زائل ہوجائے گا، اسی طرح مسئلہ ذمی میں مانع مجہول ہے، پھر ایک شخص کو قتل کرنے کے بعد اس مانع کے زوال میں شک ہوگیا، تو چونکہ مانع کا محل مجہول ہے، لہذا یہ مانع اس شک سے زائل ہوجائے گا۔

تو ضابطہ یہ ہوا کہ وہ یقین جو محل معلوم سے متعلق ہو وہ شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقین محل مجہول سے متعلق ہو وہ شک کی وجہ سے زائل ہوجاتا ہے، مذکورہ مسائل میں یقین محل مجہول سے متعلق ہونے کی وجہ سے زائل ہوا ہے، اس لئے ان کو لے کر قاعدہ پر اشکال کرنا درست نہیں ہوگا۔(۲)

وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُمْ: اَلْقِسْمَةُ فِي الْمِثْلِيِّ الخ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسائل کی نظیر حضرات فقہاء کا یہ قول ہے: "اَلْقِسْمَةُ فِي الْمِثْلِيِّ مِنَ الْمُطَهِّرَاتِ" یعنی مثلی اشیاء کو تقسیم کردینا بھی مطہرات میں

(۱) التحقيق الباهر للعلامة البعلي۔

(۲) حلبي كبير ص: ۲۰۴-۲۰۵، رد المحتار مع الدر المختار ۱/۲۱۸۔

داخل ہے(۱) اور اس سے بھی تقسیم شدہ شے پاک ہوجاتی ہے چنانچہ اگر گیہوں کا کچھ حصہ ناپاک ہوجائے، پھر ان کو تقسیم کر دیا جائے تو اس تقسیم سے وہ گیہوں پاک ہوجائیں گے، اس لئے کہ نجاست کا یقین زائل ہوگیا، بایں معنی کہ تقسیم کے بعد ہر ایک کو جو حصہ پہنچا تو کسی ایک بھی حصہ کے بارے میں یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں ناپاکی موجود ہے، ہر ایک حصہ میں ناپاکی کا محض احتمال باقی رہ گیا، اور محض احتمال نجاست سے کوئی شے ناپاک نہیں ہوا کرتی، اس لئے ہر ایک کا حصہ پاک شمار ہوگا۔

تو اس مسئلہ میں بھی نجاست کا قیام یقینی تھا لیکن تقسیم کے بعد ہر حصہ میں اس کی بقاء میں شک ہوگیا، لہذا اس شک سے اس یقین کے زوال کا حکم ہوگا، اور شک سے یقین اس لئے زائل ہوگیا کہ تقسیم کے بعد اس کا محل مجہول ہوگیا اور محل مجہول کا یقین شک سے زائل ہوجاتا ہے کما مر۔

**قُلْتُ: يَنْدَرِجُ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ قَوَاعِدُ، مِنْهَا قَوْلُهُمْ: الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ وَتَتَفَرَّعُ عَلَيْهَا مَسَائِلُ مِنْهَا: مَنْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ فَهُوَ مُتَطَهِّرٌ، وَمَنْ تَيَقَّنَ الْحَدَثَ وَشَكَّ فِي الطَّهَارَةِ فَهُوَ مُحْدِثٌ، كَمَا فِي السِّرَاجِيَّةِ وَغَيْرِهَا(۲)، وَلَكِنْ ذُكِرَ عَنْ مُحَمَّدٍ.(۳) أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ بَيْتَ الْخَلَاءِ وَجَلَسَ لِلِاسْتِرَاحَةِ وَشَكَّ هَلْ خَرَجَ مِنْهُ، أَوْ لَا كَانَ مُحْدِثًا، وَإِنْ جَلَسَ لِلْوُضُوءِ وَمَعَهُ مَاءٌ، ثُمَّ شَكَّ هَلْ تَوَضَّأَ أَمْ لَا كَانَ مُتَوَضِّئًا عَمَلًا بِالْغَالِبِ فِيهِمَا وَفِي خِزَانَةِ الْأَكْمَلِ.(۴) اسْتَيْقَنَ بِالتَّيَمُّمِ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ فَهُوَ عَلَى تَيَمُّمِهِ، وَكَذَا لَوْ اسْتَيْقَنَ بِالْحَدَثِ وَشَكَّ فِي التَّيَمُّمِ أَخَذَ بِالْيَقِينِ**

(۱) مطہّرات محض پانی اور مٹی ہی نہیں بلکہ بہت سی چیزیں مطہر ہیں مثلاً آگ بھی کچھ چیزوں کے لئے مطہر ہے، بعض ناپاک چیزوں کو زمین پر رگڑ دینا بھی مطہر ہے، علامہ شامیؒ نے تقریباً بیس مطہّرات شمار کرائے ہیں۔

(۲) ای الفتاوی السراجیة/الطهارة ۹/۱ وفیه: "ایقن" بدل "تیقن" والکلام عن هذا الکتاب وصاحبه قد تقدما فی بدایة الکتاب، وکذالک هذه المشلة مذکورة فی البدائع فی اواخر بحث الوضوء ۱/۱۴۰۔

(۳) کذا فی المبسوط للسرخسی/الوضوء والغسل ۱/۸۶، لکن نصه: المتوضی اذا تذکر انه دخل الخلاء لقضاء الحاجة وشک انه خرج قبل ان یقضیها او بعد ما قضاها فعلیه ان یتوضاء الخ ولیس فیه ذکر الجلوس للاستراحة فلیتأمل۔

(۴) کذا فی الدر المختار للحصکفی فی اواٰخر بحث الوضوء (۱/۱۰۴ مطبوعه نعمانیه)

كَمَا فِي الْوُضُوءِ وَلَوْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ، وَالْحَدَثَ وَشَكَّ فِي السَّابِقِ فَهُوَ مُتَطَهِّرٌ، وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ[1] يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْ عُضْوًا لَكِنَّهُ لَا يَعْلَمُ بِعَيْنِهِ غَسَلَ رِجْلِهِ الْيُسْرَى؛ لِأَنَّهُ آخِرُ الْعَمَلِ، رَأَى الْبَلَّةَ بَعْدَ الْوُضُوءِ سَائِلَةً مِنْ ذَكَرِهِ يُعِيدُ، وَإِنْ كَانَ يَعْرِضُهُ كَثِيرًا وَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ بَوْلٌ أَوْ مَاءٌ؟لَا يَلْتَفِت إِلَيْهِ وَيَنْضَحُ فَرْجَهُ وَإِزَارَهُ بِالْمَاءِ قَطْعًا لِلْوَسْوَسَةِ، وَإِذَا بَعُدَ عَهْدُهُ عَنِ الْوُضُوءِ، أَوْ عَلِمَ أَنَّهُ بَوْلٌ لَا تَنْفَعُهُ الْحِيلَةُ (انْتَهى)، وَمِنْ فُرُوعِ ذَلِكَ مَا لَوْ كَانَ لِزَيْدٍ عَلَى عَمْرٍو أَلْفٌ مَثَلًا فَبَرْهَنَ عَمْرٌو عَلَى الْأَدَاءِ، وَالْإِبْرَاءِ فَبَرْهَنَ زَيْدٌ عَلَى أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ أَلْفًا لَمْ تُقْبَلْ، حَتَّى يُبَرْهِنَ[2] أَنَّهَا حَادِثَةٌ بَعْدَالْأَدَاءِأَوْ الْإِبْرَاءِ،شَكَّ فِي وُجُودِ النَّجَسِ فَالْأَصْلُ بَقَاءُ الطَّهَارَةِ؛ وَلِذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ الله: حَوْضٌ تَمْلَأُ مِنْهُ الصِّغَارُ، وَالْعَبِيدُ بِالْأَيْدِي الدَّنِسَةِ، وَالْجِرَارِ الْوَسِخَةِ يَجُوزُ الْوُضُوءُ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ بِهِ نَجَاسَةٌ؛ وَلِذَا أَفْتَوْا بِطَهَارَةِ طِينِ الطُّرُقَاتِ، وَفِي الْمُلْتَقَطِ[3] فَارَةٌ فِي الْكُوزِ لَا يَدْرِي أَنَّهَا كَانَتْ فِي الْجَرَّةِ لَا يَقْضِي بِفَسَادِ الْجَرَّةِ بِالشَّكِّ، وَفِي خِزَانَةِ الْأَكْمَلِ[4] رَأَى فِي ثَوْبِهِ قَذَرًا وَقَدْ صَلَّى فِيهِ وَلَا يَدْرِي مَتَى أَصَابَهُ يُعِيدُهَا مِنْ آخِرِ حَدَثٍ أَحْدَثَهُ وَفِي الْمَنِيِّ آخِرِ رَقْدَةٍ (انْتَهى) ۔ يَعْنِي احْتِيَاطًا وَعَمَلًا بِالظَّاهِرِ۔

**ترجمہ**: میں کہتا ہوں کہ یہ قاعدہ چند قواعد پر مشتمل ہے، انہی میں سے ان کا یہ قول ہے: اصل کسی چیز کا اسی حال پر باقی رہنا ہے جس پر وہ (پہلے) تھی، اور اس پر چند مسائل متفرع ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ طاہر شمار ہوگا، اور جس کو حدث کا یقین ہو، اور طہارت (کے حصول) میں شک ہو تو وہ محدث شمار ہوگا جیسا کہ سراجیہ وغیرہ میں ہے، لیکن امام

(۱) الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الهندیۃ ۱۳/۴۔

(۲) وفی نسخۃ "التحقیق الباهر" حتی یبین، وفی نسخۃ المطبع المظهری :حتی یبینوا۔

(۳) ای الملتقط فی الفتاوی الحنفیۃ لناصر الدین ابی القاسم محمد بن یوسف الحسین، ص ۱۲ الطهارۃ۔

(۴) کذا فی المحیط البرهانی لابن مازۃ ۱/ ۴۸۰ الصلوۃ/ فصل فیمن یصلی ومعه شئ من النجاسات، و کذا فی تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۳۱ بحث المیاہ۔

محمدؒ سے منقول ہے کہ جب (کوئی شخص) بیت الخلاء میں داخل ہو اور استراحت (استنجاء) کے لئے بیٹھ جائے اور شک پیدا ہو جائے کہ کچھ نکلا یا نہیں؟ تو وہ محدث ہوگا اور اگر وہ وضوء کے لئے بیٹھا اور اس کے ساتھ پانی بھی ہو پھر شک ہو کہ وضو کیا یا نہیں؟ تو وہ باوضوء شمار ہوگا، دونوں صورتوں میں غالب شے پر عمل کرتے ہوئے (یہ حکم لگایا گیا) اور خزانۃ الاکمل میں ہے: (کسی شخص کو) تیمم کا یقین ہو اور حدث (کے وقوع) میں شک ہو تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور اسی طرح اگر حدث کا یقین ہو اور تیمم میں شک ہو تو یقین کو اختیار کیا جائے گا جیسا کہ وضوء میں بھی کیا، اور اگر طہارت اور حدث (ہر دو) کا یقین ہو اور ان میں سے سابق فعل میں شک ہو تو وہ طاہر شمار ہوگا اور بزازیہ میں ہے: (کسی کو) اسکا یقین ہے کہ اس نے ایک عضو نہیں دھویا، لیکن تعیین کے ساتھ اس عضو کا علم نہیں، تو وہ اپنے بائیں پیر کو دھولے، کیونکہ وہی آخری فعل ہے، (کسی نے) وضوء کے بعد اپنے ذَکَر سے تری بہتی ہوئی دیکھی تو وہ وضوء کا اعادہ کرے، اور اگر اس کو کثرت کے ساتھ یہ صورت پیش آتی ہو اور وہ نہ جانتا ہو کہ وہ پیشاب ہے یا پانی؟ تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور وسوسہ کو ختم کرنے کے لئے اپنی شرمگاہ اور ازار پر پانی کا چھینٹا دیدے، اور جب اس کو وضوء کئے ہوئے دیر ہو چکی ہو یا یقین ہو کہ وہ پیشاب ہی ہے تو پھر مذکورہ حیلہ بے سود ہوگا۔ انتہی، اور اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ بھی ہے کہ اگر مثلاً زید کے عمرو کے ذمہ ایک ہزار ہوں، پھر عمرو ادائیگی یا براءت پر بینہ پیش کرے اور زید اس پر بینہ پیش کرے کہ اس کے اس کے ذمہ ایک ہزار (باقی ہیں) تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس امر پر بھی بینہ پیش کرے کہ (وہ ایک ہزار سابق ایک ہزار کی) ادائیگی یا براءت کے بعد کے ہیں (کسی کو) نجاست کے وجود میں شک ہوا تو اصل طہارت کا بقاء ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ: وہ حوض جس سے چھوٹے بچے اور غلام میلے ہاتھوں اور گندے مٹکوں سے پانی بھرتے ہوں اس سے وضوء کرنا جائز ہے جبتک کہ اس میں نجاست کے وقوع کا یقین نہ ہو، اور اسی وجہ سے فقہاء نے راستوں کے کیچڑ کی پاکی کا فتوی دیا ہے، اور ملتقط میں ہے کہ: وہ چوہا جو پیالہ میں (ظاہر ہو) اور جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ گھڑے میں تھا (یا نہیں؟) تو شک کی وجہ سے گھڑے کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور خزانۃ الاکمل میں ہے کہ: کسی نے اپنے کپڑے میں ناپاکی دیکھی، اور وہ اس میں نماز پڑھ چکا تھا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ ناپاکی اس کے کپڑے پر کب لگی تھی، تو وہ نماز کا اس آخری حدث سے اعادہ کرے گا جو اس کو پیش آیا ہو، اور منی لگنے کی

صورت میں آخری مرتبہ سونے (کے وقت سے اعادہ کرے گا) انتہی، یعنی احتیاط اور ظاہر حال پر عمل کے پیش نظر (یہ حکم ہے)۔

## تشریح:

قُلْت: يَنْدَرِجُ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ الخ قاعدہ "اليقين لايزول بالشک" متعدد چھوٹے اور ضمنی قواعد پر مشتمل ہے، جو اسی بڑے قاعدہ سے مستنبط ہیں اور ان کی فروعات بھی یقین وشک کے درمیان دائر ہیں، ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ ہے: **الأصل بقاء ما كان على ما كان**، یعنی اصل کسی چیز کا اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہنا ہے، اس قاعدہ کو "استصحاب" بھی کہا جاتا ہے جس کی تفصیل قاعدہ ثالثہ کے آخر میں آرہی ہے۔

## قاعدہ: "الأصل بقاء ما كان على ما كان" کی تشریح وتوضیح:

"اصل" کے لغوی معنی بنیاد کے ہیں، اور اصطلاح میں یہ لفظ مختلف معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے: فرع، راجح، دلیل اور وہ قاعدہ جس پر مسائل مبنی اور جزئیات متفرع ہوں، اس کے یہاں یہی آخری معنی مراد ہیں، اور اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ: زمانۂ ماضی میں کسی شے کا مثبت یا منفی جو حکم یا حال تھا فی الحال بھی وہ برقرار رہے گا اور جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف ظاہر نہ ہو تو اس شے کا وہ سابق حکم وحال نہیں بدلے گا، لہذا اگر کسی شے کا موجودہ حال معلوم نہ ہو، مگر اس کی سابقہ حالت کا علم ہو تو مذکورہ ضابطہ کے مطابق اس شئے پر اس کی سابقہ حالت کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اس کی سابقہ حالت کی تبدیلی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو تو اس دلیل کے مقتضی کے مطابق اس پر حکم لگایا جائے گا، اور جن دلائل کی بناء پر شئے کی سابقہ حالت کے بدل جانے کا حکم ہوتا ہے وہ چار ہیں: بینہ، اقرار، نکول اور قرینۂ ظاہرہ۔(۱)

مثال کے طور پر ایک گڑھے میں صاف اور پاک پانی تھا، جو ایک عرصہ تک اس میں موجود رہا، ایک عرصہ بعد جب اس پانی کے استعمال کا اتفاق ہوا تو آیا اب بھی اس پانی کو حسب سابق پاک شمار کیا

(۱) القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الاربعة للعلامة الزحيلي ۱/۱۲۹۔ شرح القواعد الفقهية للعلامة الزرقاء ۱/۸۷۔

جائے یا اس احتمال کی وجہ سے کہ اس عرصہ میں شاید کسی درندہ نے اس میں سے پی لیا ہو یا کسی نے پیشاب کردیا ہو اس کو ناپاک سمجھا جائے؛ تو چونکہ یہ محض تخمینے ہیں جن پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے اس لئے اس پانی کو اس کی سابقہ حالت کے اعتبار سے پاک ہی قرار دیا جائے گا، محض ان تخمینوں اور احتمالات کی بنیاد پر اس کو ناپاک نہیں قرار دیں گے: ''لان اليقين لايزول بالشك'' البتہ اگر پانی کی ناپاکی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو مثلاً بینہ (مسئلہ مذکورہ میں ایک عادل آدمی کی اطلاع) ہو یا قرینۂ ظاہرہ یعنی نجاست کا اثر اس میں پایا جا رہا ہو تو پھر حسب مقتضائے دلیل اس کو ناپاک قرار دیا جائے گا۔

یہ قاعدہ چونکہ ''اليقين لايزول بالشك'' کے تحت داخل اور اس سے مستنبط و ماخوذ ہے، لہذا اس کے اثبات کے لئے مستقل دلیل کی حاجت نہیں، جو دلیل اس اصل اور اساسی قاعدہ کی ہے وہی اس کی بھی ہوگی اور اس ضمنی قاعدہ پر جو مسائل متفرع ہوں گے وہ سب اسی اصل قاعدہ کی طرف منسوب اور راجع ہوں گے اور اسی سے ثابت مانے جائیں گے، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مسائل بلا دلیل ہیں۔

## ''الأصل بقاء ما كان على ما كان'' پر متفرع مسائل:

وَتَتَفَرَّعُ عَلَيْهَا مَسَائِلُ الخ: یہاں مذکورہ ضمنی قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جارہی ہیں مصنف علامؒ نے ۲۵ تفریعات اس قاعدہ کی ذکر فرمائی ہیں، ذیل میں نمبروار انکی تشریح کی جاتی ہے:

## طہارت کے بعد حدث اور حدث کے بعد طہارت کے شک کا حکم:

(۱) مِنْهَا: مَنْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ الخ: کسی شخص کو طہارت کا یقین تھا پھر حدث کا شک ہوا: حدث حقیقی مثلاً خون یا نجاست کے بارے میں شک ہوا، یا حدث حکمی مثلاً نیند کے بارے میں شک ہوا کہ وہ سویا تھا یا نہیں؟ یا سوتے وقت اس کی سرین زمین سے ہٹ گئی تھی یا نہیں؟ یا یہ کہ سرین کا زمین سے زوال بیداری سے قبل ہوا یا بعد میں وغیرہ؟ تو یہ شخص طاہر (باوضوء) شمار ہوگا، کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے، جو محض ظن وتخمین سے تبدیل نہیں ہوا کرتی۔

(۲) وَمَنْ تَيَقَّنَ الْحَدَثَ الخ: کسی کو حدث کا یقین تھا پھر طہارت کے حصول میں شک ہوا کہ حدث کے بعد وضوء یا غسل کیا تھا یا نہیں؟ تو اس شخص کے محدث ہونے کا حکم ہوگا، کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے اور وہ محض ظن وتخمین سے نہیں بدلتی، البتہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ جس کو طہارت کا یقین

ہو پھر اس کو حدث کا شک ہوجائے تو وہ وضوء یا غسل کا اعادہ کرے[1]

## اس قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ مسائل:

وَلَكِنْ ذُكِرَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ الخ: امام محمدؒ سے چند مسائل بظاہر اس ضابطہ کے برخلاف منقول ہیں اس لئے مصنفؒ بطور استدراک ان کو ذکر کررہے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی بیت الخلاء میں داخل ہو اور استراحت یعنی استنجاء کے لئے بیٹھے پھر اس کو شک ہو کہ آیا نجاست خارج ہوئی یا نہیں؟ تو امام محمدؒ کی تصریح کے مطابق وہ محدث شمار ہوگا، جبکہ مذکورہ ضابطہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ وہ طاہر ہونا چاہئے کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بے وضوء شخص پانی لے کر وضوء کے لئے بیٹھے پھر بعد میں اس کو شک ہو کہ آیا اس نے وضو کرلی تھی یا نہیں؟ تو اس مسئلہ میں بھی امام محمد سے منقول ہے کہ وہ متوضی شمار ہوگا، جبکہ یہاں بھی قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ بے وضوء شمار ہو، نیز اصل قاعدہ ''اليقين لايزول بالشك'' کے مطابق بھی ان دونوں مسئلوں میں سابقہ حالت کا اعتبار کرتے ہوئے حکم ہونا چاہئے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں غالب حال کا اعتبار کیا گیا ہے، مسئلہ اولی میں غالب یہی ہے کہ نجاست خارج ہوئی ہے، کیونکہ جب انسان قضاء حاجت کے لئے بیٹھتا ہے تو اکثر وبیشتر سبیلین سے کچھ نہ کچھ خارج ہوجاتا ہے، اور استرخاء مفاصل کی وجہ سے کم از کم ریح کا خروج تو ہو ہی جاتا ہے، اسی طرح مسئلۂ ثانیہ میں جب آدمی پانی لے کر وضو کے لئے بیٹھ رہا ہے تو غالب حال یہ ہے کہ اس نے وضوء کیا ہوگا، حاصل یہ ہے کہ ظاہر حال کی رو سے مسئلہ اولی میں خروج نجاست کا اور مسئلہ ثانیہ میں حصول طہارت کا ظن غالب ہے، اور ظن غالب مثل یقین کے ہوا کرتا ہے کما مر، لہذا یقین کی وجہ سے یقین کے زوال کا حکم کیا گیا، نیز اوپر قاعدہ کی شرح میں ذکر کیا گیا کہ اگر سابقہ حالت کی تبدیلی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو تو اس کی تبدیلی کا حکم ہوگا، اور سابقہ حالت کی تبدیلی کی ایک دلیل قرینۂ ظاہرہ بھی ہے اور مسائل مذکورہ میں سابقہ حالت کی تبدیلی پر ''قرینۂ ظاہرہ'' پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اس لئے یہ مسائل مذکورہ ضابطہ کے تحت ہی داخل ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں، مگر چونکہ ظاہری رو سے خارج معلوم ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ نے ان کو ''لکن'' حرف استدراک سے ذکر فرمایا۔

---

(۱) القواعد الفقهيه وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة: ۱/۱۰۶۔

واضح رہے یہ دونوں مسئلے امام محمدؒ نے ''مبسوط'' میں تحریر فرمائے ہیں، مگر مسئلہ اولی میں ''جلس للاستراحة'' کی قید انہوں نے ذکر نہیں کی ہے، بلکہ محض دخول خلاء کا تذکرہ کیا ہے کہ دخول کے بعد اس کو شک ہوا کہ آیا وہ باہر قضاء حاجت کے بعد آیا تھا، یا بلا قضاء حاجت کے ہی باہر آگیا تھا، قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کا ذکر اس میں نہیں ہے، مگر یہ قید لازمی ہے، کہ محض دخول خلاء خروج نجاست کی دلیل نہیں ہے اور نہ اس سے خروج نجاست کا غالب گمان پیدا ہوتا ہے کما ھو ظاہر۔(۱)

مگر امام محمدؒ کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دخول خلاء عامۃً جلوس للاستراحت ہی کے لئے ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے اس کی صراحت کی ضرورت نہیں سمجھی، پس یہ قید ان کے یہاں بھی ملحوظ ہے۔ واللہ اعلم

(۳) **اسْتَيْقَنَ بِالتَّيَمُّمِ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ الخ**: کسی شخص کو تیمم کرنے کا یقین ہو مگر حدث میں شک ہو کہ تیمم کے بعد حدث پیش آیا یا نہیں؟ تو تیمم کے بقاء کا حکم ہوگا، **کمامر في مسئلة الوضوء.**

(۴) **لَوْ اسْتَيْقَنَ بِالْحَدَثِ وَشَكَّ فِي التَّيَمُّمِ الخ**: کسی شخص کو حدث کے پیش آنے کا یقین ہو مگر اس کے بعد تیمم کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں شک ہو تو وہ محدث قرار پائے گا **کمامر ایضافي مسئلة الوضوء- الحاصل** اس بارے میں تیمم کا حکم بعینہ وضوء کی طرح ہے کیونکہ دونوں ایک درجہ کی طہارت ہیں۔

(۵) **وَلَوْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ، وَالْحَدَثَ الخ**: ایک شخص کو طہارت اور حدث ہر دو کا یقین ہے کہ اس کو حدث بھی پیش آیا ہے اور اس نے طہارت بھی حاصل کی ہے، مگر پہلے کیا ہوا اس میں شک ہے؟ تو یہ شخص پاک شمار ہوگا، مشہور قول یہی ہے، کیونکہ عامۃً انسان پہلے حدث سے فارغ ہوتا ہے پھر طہارت کا عمل انجام دیتا ہے(۲) البتہ علامہ حمویؒ نے علامہ سمدیسیؒ کے حوالہ سے اس میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ: اس شخص کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ یہ غور کرے کہ ان میں سے پہلے کس کا وقوع ہوا؟ اگر غور کرنے کے بعد یہ ظاہر ہو کہ اس میں سے پہلے حدث کا وقوع ہوا تو وہ فی الحال پاک شمار ہوگا، کیونکہ اس غور وفکر سے یہ متیقن ہوگیا کہ طہارت کا وقوع حدث کے بعد ہوا ہے، اور چونکہ اس طہارت کا زوال یقین سے ثابت نہیں ہے

(۱) التحقیق الباھر۔

(۱) حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار ۸۶/۱۔

لہذا وہ پاک شمار ہوگا، اور اگر غور کے نتیجہ میں یہ واضح ہو کہ اس نے پہلے طہارت حاصل کی تھی، تواب وہ محدث شمار ہوگا، کیونکہ غور سے یہ متیقن ہوگیا کہ حدث طہارت کے بعد پیش آیا تھا، اور چونکہ اس حدث کا زوال یقین سے ثابت نہیں ہے لہذا وہ تاحال محدث ہی شمار ہوگا، شارح اشباہ علامہ بعلیؒ نیز علامہ شامی کا رجحان اسی تفصیل کی جانب ہے[1] اور اگر غور کرنے کے بعد بھی یہ معلوم نہ ہوسکے کہ ان میں سے کس کا وقوع پہلے ہوا تو چونکہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کے لئے وضوء کرنا لازم ہوگا[2] کہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے۔

## کوئی عضو دھونا بھول گیا، اس کا حکم:

(۶) وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْ عُضْوًا الخ: ایک شخص کو یقین ہے کہ وہ کوئی عضو دھونا بھول گیا مگر متعین طور پر یہ علم نہیں کہ وہ عضو کونسا ہے جو دھونے سے رہ گیا ہے؟ تو اس صورت میں اس کو بائیں پیر کے دھونے کا حکم ہوگا کہ وہی وضوء کا آخری عمل ہے، لہذا بھول کو اسی سے متعلق قرار دیں گے، کہ درمیان میں عامۃً بھول نہیں ہوتی۔

اور اگر کسی کو کسی عضوء کے دھونے سے رہ جانے کا محض شک ہو تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ یہ شک اگر درمیان وضوء میں ہو نیز ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو تو جس عضوء پر پہنچنے کے بعد یہ شک ہوا ہے تو وہ صرف اس کو دھولے، اور اگر وضوء سے فراغت کے بعد یہ شک پیدا ہوا ہو یا یہ کہ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہو پھر اس کی جانب کوئی توجہ نہ دے، اس کی وضوء مکمل سمجھی جائے گی۔ (۳)

## وضوء کرنے کے بعد پیشاب گاہ کے تر ہوجانے کا حکم اور اس سے حفاظت کی نبوی تدبیر:

(۷) رَأَى الْبَلَّةَ بَعْدَ الْوُضُوءِ الخ: کسی نے وضوء کے بعد اپنے کپڑوں پر تری دیکھی جو پیشاب گاہ سے بہہ کر آئی تھی، تو چونکہ اس کے پیشاب گاہ سے نکل کر آنے کا یقین ہے لہذا اس پر وضوء کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی تری پیشاب گاہ سے نکل کر نہیں آئی، بلکہ ویسے ہی تری لگی ہوئی نظر آئی تو

(۱) التحقيق الباهر، ردالمحتار على الدرالمختار ۱/۱۰۲ نعمانيه۔

(۲) الموسوعة الكويتية/مادة: حدث۔

(۳) التحقيق الباهر۔ ردالمحتار مع الدرالمختار ۱/۱۰۱ نعمانيه۔

پھر وہ غور کرے: اگر اس کے پیشاب ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو وضوء کا اعادہ کرے ورنہ اعادۂ وضوء کی ضرورت نہیں، کہ اصل وضوء کا بقاء ہے۔(۱)

اور اگر کسی کو یہ عارضہ بکثرت پیش آتا ہو کہ پیشاب گاہ سے تری نکلنے کا احساس ہوتا ہے، مگر متعین نہیں ہو پاتا کہ وہ پیشاب ہے یا وضوء کا پانی؟ تو ایسے شخص کے لئے حفاظت کی ایک تدبیر جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل مبارک سے ثابت ہے[۲] یہ ہے کہ: وہ وضوء کرنے کے بعد اپنی شرمگاہ کے حصہ پر پانی کی چھینٹیں مار لیا کرے، تاکہ جب اس قسم کا وسوسہ پیدا ہو تو وہ پانی پر محمول ہو جائے اور وضوء باقی رہے، مگر یہ تدبیر اسی وقت تک کارگر ہوگی جبتک وضوء کئے ہوئے اتنا وقت نہ گزرا ہو جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں، اگر اتنا وقت گزر جانے کے بعد کپڑے پر تری لگی ہوئی نظر آئی کہ جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں تو اب وہ تری چھینٹوں پر محمول نہیں ہوگی، بلکہ پیشاب ہی شمار ہوگا، اور اس کے لئے اعادۂ وضو ضروری ہوگا۔ نیز اس وقت میں بھی اسی وقت تک اس کو چھینٹوں پر محمول کیا جائے گا جبتک کہ اس تری کے پیشاب ہونے کا یقین نہ ہو، اگر اس کے کسی طرح پیشاب ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تو اب اعادۂ وضو لازم ہوگا خواہ اسقدر وقت نہ گزرا ہو جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں۔

## دین کی ادائیگی کے بعد اس کی بقایاداری کا دعویٰ:

(۸) وَمِنْ فُرُوعِ ذَلِكَ مَا لَوْ كَانَ لِزَيْدِ الخ: زید کے عمرو پر ایک ہزار روپے بقایا تھے، عمرو نے بذریعہ بینہ ادائیگی یا ابراءت ثابت کردی، جس سے عمرو متیقن طور پر بری الذمہ قرار پا گیا، اس کے بعد پھر زید نے عمرو پر ایک ہزار روپے کی بقایا داری کا بینہ پیش کردیا، تو اب زید کا بینہ قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اور زید پر عمرو کو ایک ہزار کی ادائیگی پھر لازم ہوگی یا نہیں؟ کہتے ہیں کہ زید کا یہ بینہ قبول نہیں ہوگا، کیونکہ ان ایک ہزار کے بارے میں دونوں احتمال ہیں: ان کا مصداق وہ سابقہ ایک ہزار بھی ہوسکتے ہیں، جن کی ادائیگی یا جن سے براءت ثابت ہوگئی تھی، اور ان کے علاوہ بھی ہوسکتے ہیں اس لئے اس احتمال وشک کی وجہ سے بینہ سے ثابت سابقہ یقینی براءت ختم نہیں ہوگی اور زید پر مزید ایک ہزار روپے لازم نہیں ہوں گے،

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۱۴۰۔ المبسوط للسرخسي/الوضوء والغسل: ۱/۸۶۔

(۲) انظر: ابوداؤد: الطهارة/الانتضاح (۱۶۶) ترمذي: الطهارة/ النضح بعد الوضوء، (۵۰) نسائي: الطهارة/ النضح (۱۳۴) ابن ماجة: الطهارة/النضح بعد الوضوء (۴۶۱)۔

کہ یقین شک سے ختم نہیں ہوتا اور اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے، اور سابقہ حالت: ذمہ کی براءت ہے، البتہ اگر دوسرے بینہ میں یہ ثابت ہوجائے کہ وہ سابقہ ایک ہزار کے علاوہ ہیں تو اس پر مزید ایک ہزار لازم ہوجائیں گے کہ یقین، یقین سے زائل ہوجاتا ہے اور بینہ کی موجودگی میں سابقہ حالت کی تبدیلی کا حکم ہوتا ہے۔

(۹) شَكٌّ فِي وُجُودِ النَّجَسِ الخ: پانی یا کپڑے وغیرہ میں اگر نجاست کے پائے جانے کا محض شک ہوتو چونکہ اصل طہارت ہے اس لئے یہ چیزیں پاک رہیں گی، محض نجاست کے شک سے ان کو ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا، آئندہ کچھ ایسے مسائل جن میں نجاست کا شبہ پایا جاتا ہے مصنفؒ نے ذکر فرمائے ہیں۔

## جس حوض سے ناسمجھ بچے پانی بھرتے ہوں، اس کا حکم:

(۱۰) وَلِذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ: حَوْضٌ تَمْلَأُ مِنْهُ الصِّغَارُ الخ: امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ حوض جس سے چھوٹے چھوٹے بچے اور غلام میلے ہاتھوں اور گندے گھڑوں سے پانی بھر کر لے جاتے ہیں، اس کے پانی سے وضوء وغیرہ کرنا جائز ہوگا، اور محض اس احتمال کی وجہ سے کہ بچوں اور غلاموں نے اس کو ناپاک کردیا ہو اس کی ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے اور سابقہ حالت طہارت ہے، لہذا جبتک ناپاکی کا یقین نہ ہو حوض ناپاک نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر حوض کے پانی کا رنگ بدل جائے تو محض رنگ کی تبدیلی کی وجہ سے اس کو ناپاک نہیں کہیں گے، کیونکہ رنگ کی تبدیلی پاک شے کے مل جانے اور کبھی محض طولِ مکث کی وجہ سے بھی ہوجاتی ہے۔(۱)

## راستہ کے کیچڑ کا حکم:

(۱۱) وَلِذَا أَفْتَوْا بِطَهَارَةِ طِينِ الطُّرُقَاتِ: اسی ضابطہ پر یہ کثیر الابتلاء مسئلہ متفرع ہے کہ کیچڑ پاک ہے یا ناپاک؟ مذکورہ اصل کے پیش نظر حضرات فقہاء نے اس کو پاک قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصل کے اعتبار سے مٹی بھی پاک ہے اور بارش کا پانی بھی اور زمین بھی، لہذا جب یہ جمع ہوجائیں تو ان کا مجموعہ بھی

(۱) التحقیق الباھر۔

پاک ہوگا، اور محض احتمال نجاست کی وجہ سے اس کو ناپاک نہیں کہیں گے، لہذا اگر اس کی چھینٹیں کپڑوں پر پڑ جائیں تو کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے، البتہ جس کیچڑ میں نجاست نظر آ رہی ہو وہ بہر حال ناپاک ہوگا۔

## پیالہ جس سے گھڑے سے پانی نکالتے ہیں اس میں جانور مرا ہوا ملنے کا حکم:

(۱۲) فِي الْمُلْتَقَط فَارَةٌ فِي الْكُوزِ الخ: پیالہ جس کے ذریعہ سے گھڑے میں سے پانی نکالا جاتا ہے، اس میں چوہا ملا جس کے بارے میں علم نہیں کہ وہ پیالہ میں گھڑے سے آیا ہے یا کہیں اور سے؟ تو اس پیالہ کا پانی تو یقینا ناپاک ہے، مگر گھڑے میں موجود پانی بھی ناپاک قرار پائے گا یا وہ پاک ہی شمار ہوگا؟ چونکہ اس چوہے کے گھڑے سے آنے میں شک ہے، ہوسکتا ہے کہ گھڑے سے ہی آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کہیں اور سے آ کر پیالہ میں گر گیا ہو، اور اصل بقاء طہارت ہے، لہذا محض شک کی وجہ سے گھڑے کے پانی کی ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا، وہ بدستور پاک شمار ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ میں چونکہ صرف گھڑے کے پانی کے ناپاک نہ ہونے کا حکم مذکور ہے تو اس سے مفہوم مخالف کے طور پر معلوم ہوگیا کہ پیالہ کا پانی ناپاک ہوجائے گا جیسا کہ ذکر کیا گیا کیونکہ فقہاء کی عبارات کا مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے۔

## نماز کے بعد کپڑوں پر ناپاکی نظر آنے کا حکم:

(۱۳) وَفِي خِزَانَةِ الْأَكْمَلِ رَأَى فِي ثَوْبِهِ الخ: ایک شخص نے اپنے کپڑوں پر ناپاکی (پیشاب پاخانہ) لگی ہوئی دیکھی، اور وہ اس کپڑے میں نماز بھی پڑھ چکا تھا، نیز یہ علم نہیں کہ وہ ناپاکی کپڑے پر کب لگی تھی؟ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس نے آخری مرتبہ جو حدث کیا تھا اس وقت پر اس کو محمول کیا جائے گا، کہ اسی وقت اس کے یہ ناپاکی لگی تھی، لہذا اس کے بعد کی نمازوں کا اعادہ کرے گا، اور اگر اسی صورت میں کپڑوں پر منی لگی ہوئی دیکھی تو اس کو آخری مرتبہ سونے پر محمول کیا جائے گا کہ اس وقت یہ منی خارج ہو کر اس کے کپڑوں پر لگی، لہذا اس کے بعد پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرے۔

مذکورہ صورتوں میں جو آخری حدث یا نیند پر ان امور کو محمول کئے جانے کا حکم ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ احتیاط اور ظاہر حال پر مبنی ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نجاستیں انسان کے اندرون سے خارج ہوئی ہیں، باہر سے ان کا لگنا خلاف ظاہر ہے، لہذا ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم کیا گیا کہ جب اس نے

آخری مرتبہ حدث کیا تھا یا وہ سویا تھا اس وقت یہ امور پیش آئے تھے، اس لئے اس کے بعد اس نے جو نمازیں پڑھی ہوں ان کا اعادہ کرے، لیکن مذکورہ ضابطہ: ''الأصل بقاء ما كان على ما كان'' کی رو سے ناپاکی کا حکم اس وقت سے ہونا چاہئے، جس وقت سے یہ چیزیں کپڑوں پر لگی ہوئی نظر آئی ہیں، کیونکہ ان کے نظر آنے سے پہلے کے زمانہ میں ان کے کپڑوں پر لگے ہوئے ہونے نہ ہونے ہر دو کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر آنے سے پہلے سے لگی ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عین اسی وقت لگی ہوں جس وقت کہ وہ نظر آئی ہیں، اور نظر آنے سے پہلے اصل ان کا نہ لگنا ہے، لہذا مذکورہ ضابطہ کی رو سے کپڑا اس وقت سے ناپاک شمار ہوگا جس وقت کہ ان کا کپڑوں پر لگا ہوا ہونا نظر آیا، اور اس سے پہلے پڑھی ہوئی نمازوں کے اعادہ کا حکم نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے ''السراج الوهاج'' کے حوالہ سے اسی کو اصح قرار دیا ہے اور اپنا رجحان بھی اسی جانب ظاہر کیا ہے۔(۱)

أَكَلَ آخِرَ اللَّيْلِ وَشَكَّ فِي طُلُوعِ الْفَجْرِ صَحَّ صَوْمُهُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءُ اللَّيْلِ، وَكَذَا فِي الْوُقُوفِ، وَالْأَفْضَلُ أَنْ لَا يَأْكُلَ مَعَ الشَّكِّ وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ مُسِيءٌ بِالْأَكْلِ مَعَ الشَّكِّ إِذَا كَانَ بِبَصَرِهِ عِلَّةٌ، أَوْ كَانَتِ اللَّيْلَةُ مُقْمِرَةً، أَوْ مُتَغَيِّمَةً، أَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَا يَسْتَبِينُ فِيهِ الْفَجْرُ، وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ طُلُوعُهُ لَا يَأْكُلُ، فَإِنْ أَكَلَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَبِنْ لَهُ شَيْءٌ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَلَوْ ظَهَرَ أَنَّهُ أَكَلَ بَعْدَهُ قَضَى وَلَا كَفَّارَةَ، وَلَوْ شَكَّ فِي الْغُرُوبِ لَمْ يَأْكُلْ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءُ النَّهَارِ فَإِنْ أَكَلَ وَلَمْ يَسْتَبِنْ لَهُ شَيْءٌ قَضَى وَفِي الْكَفَّارَةِ رِوَايَتَانِ وَتَمَامُهُ فِي الشَّرْحِ مِنَ الصَّوْمِ.(۲)

ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ عَدَمَ وُصُولِ النَّفَقَةِ، وَالْكُسْوَةِ الْمُقَرَّرَتَيْنِ فِي مُدَّةٍ مَدِيدَةٍ فَالْقَوْلُ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاؤُهُمَا فِي ذِمَّتِهِ كَالْمَدْيُونِ إِذَا ادَّعَى دَفْعَ الدَّيْنِ وَأَنْكَرَ الدَّائِنُ نَ لَوِ اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي التَّمْكِينِ مِنَ الْوَطْءِ فَالْقَوْلُ لِمُنْكِرِهِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَلَوِ اخْتَلَفَا فِي السُّكُوتِ وَالرَّدِّ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الرِّضَاءِ. وَلَوِ اخْتَلَفَا بَعْدَ الْعِدَّةِ

---

(۱) درالمحتار نعمانیہ ۱/۱۴۷۔

(۲) ای: البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۲/۴/۳۱۴۔

فِي الرَّجْعَةِ فِيهَا فَالْقَوْلُ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهَا وَلَوْ كَانَتْ قَائِمَةً فَالْقَوْلُ لَهُ؛ لِأَنَّهُ يَمْلِكُ الْإِنْشَاءَ فَيَمْلِكُ الْإِخْبَارَ. وَلَوْ اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي الطَّوْعِ فَالْقَوْلُ لِمَنْ يَدَّعِيهِ؛ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ، وَإِنْ بَرْهَنَا فَبَيِّنَةُ مَنْ يَدَّعِي الْإِكْرَاهَ، أَوْلَى، وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى كَمَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ.(۱)

وَلَوْ ادَّعَى الْمُشْتَرِي أَنَّ اللَّحْمَ لَحْمُ مَيْتَةٍ، أَوْ ذَبِيحَةِ مَجُوسِيٍّ وَأَنْكَرَ الْبَائِعُ، لَمْ أَرَهُ الْآنَ وَمُقْتَضَى قَوْلِهِمْ: الْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْبُطْلَانِ لِكَوْنِهِ مُنْكِرًا. أَصْلُ الْبَيْعِ أَنْ يُقْبَلَ قَوْلُ الْمُشْتَرِي وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّاةَ فِي حَالِ حَيَاتِهَا مُحَرَّمَةٌ فَالْمُشْتَرِي مُتَمَسِّكٌ بِأَصْلِ التَّحْرِيمِ إِلَى أَنْ يَتَحَقَّقَ زَوَالُهُ ادَّعَتْ الْمُطَلَّقَةُ امْتِدَادَ الطُّهْرِ وَعَدَمَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ صُدِّقَتْ وَلَهَا النَّفَقَةُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاؤُهَا إِلَّا إِذَا ادَّعَتْ الْحَبَلَ فَإِنَّ لَهَا النَّفَقَةَ إِلَى سَنَتَيْنِ فَإِنْ مَضَتَا، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنْ لَا حَبَلَ فَلَا رُجُوعَ عَلَيْهَا كَمَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ.(۲)

**ترجمہ**: رات کے آخری حصہ میں کھانا کھایا اورطلوع فجر میں شک رہا تو اس کا روزہ صحیح ہوگیا، اس لئے کہ اصل رات کا بقاء ہے اوریہی حکم وقوف عرفہ کا ہے، اور افضل یہ ہے کہ شک کی صورت میں نہ کھائے، اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے مروی ہے کہ وہ شخص شک کے باوجود کھانے کی صورت میں اِساءۃ کا مرتکب ہوگا، جبکہ اس کی بینائی میں خامی ہو، یارات چاندنی ہو، یاابرآلود ہو، یاوہ ایسے مقام پرہو جہاں فجر واضح نہیں ہوتی، اوراگراس کے گمان میں طلوع فجر غالب ہوتو نہ کھائے، پس اگرکھالے تو اگرکچھ پتہ نہ چلے، ظاہرالروایہ کے مطابق اس کے ذمہ قضاء نہیں ہوگی، اوراگر یہ ظاہرہو کہ اس نے طلوع فجر کے بعد کھایا تو پھرقضاء کرے اورکفارہ (لازم) نہیں، اوراگرغروب میں شک ہوتو نہ کھائے کیونکہ اصل دن کا بقاء ہے، اور اگرکھالے اورکچھ پتہ نہ چل سکے تو قضاء کرے، اورکفارہ (کے وجوب) میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں، اوراس کی مکمل بحث کتاب الصوم شرح کنز میں ہے۔

زوجہ نے ایک لمبی مدت سے مقررہ خرچہ اورلباس نہ پہنچنے کا دعویٰ کیا تو اسی کا قول معتبرہوگا، کیونکہ اصل ذمہ میں ان کی بقایاداری ہے، جیسا کہ مدیون، دین کی ادائیگی کا مدعی ہو اورقرض خواہ منکرہو

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ھامش الھندیۃ/البیوع/اختلاف البائع والمشتری ۴/۴۹۴۔

(۲) فتح القدیر، باب النفقۃ (۴/۲۱۷-۲۱۶)

(یہی حکم ہے) اور اگر زوجین میں وطی پر قدرت کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے تو قول اس بات کے منکر کا معتبر ہوگا کیونکہ اصل قدرت نہ ہونا ہے، اور اگر (نکاح کی اجازت کے وقت) خاموشی یا تردید کے بارے میں (زوجین میں) اختلاف ہوجائے تو قول زوجہ کا معتبر ہوگا کیونکہ اصل عدم رضاء ہے، اور اگر زوجین میں عدت گزرنے کے بعد دوران عدت رجعت کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو قول زوجہ کا معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم رجعت ہے اور اگر عدت باقی ہو (پھر یہ اختلاف ہو) تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اس کو انشاء (فی الحال رجعت کر لینے کا) اختیار ہے تو اسے اخبار (اپنے رجعت کر لینے کی خبر دینے کا) بھی اختیار حاصل ہوگا اور اگر بائع ومشتری میں برضاء (بیع کے انعقاد میں) اختلاف ہوجائے تو اس کا قول معتبر ہوگا جو اس کا مدعی ہو، کہ اصل یہی ہے اور اگر دونوں (اپنے اپنے دعوی پر) بینہ پیش کر دیں تو اس شخص کا بینہ جو اکراہ کا مدعی ہو زیادہ قابل قبول ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ بزازیہ میں ہے، اور اگر مشتری نے اس بات کا دعوی کیا کہ گوشت مردار کا ہے یا مجوسی کا ذبح کردہ ہے اور بائع انکار کرے تو ابتک مجھے اس کا حکم نہیں ملا، اور ان کے اس قول کہ "اصل بیع کے انکار کی وجہ سے بیع کے بطلان کا دعوی کرنے والے کا قول معتبر ہوتا ہے" کا مقتضی یہ ہے کہ مشتری کا قول قبول کیا جائے اور اس اعتبار سے بھی (مشتری کا قول قابل قبول ہوگا) کہ بکری اپنے حالت حیات میں حرام ہے پس مشتری اصل تحریم کا دعویدار ہے تاوقتیکہ اسکا زوال متحقق ہوجائے، مطلقہ بیوی نے طہر کی درازی اور عدت کے نہ گذرنے کا دعوی کیا، تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کو نفقہ ملے گا کیونکہ اصل عدت کا بقاء ہے، البتہ جب وہ حاملہ ہونے کا دعوی کرے تو اس کو صرف دو سال تک نفقہ ملے گا، پھر جب دو سال گزر جائیں اور یہ ظاہر ہو کہ وہ حاملہ نہیں تھی تو اس سے رجوع نہیں کیا جائے گا۔

## سحری کھاتے ہوئے صبح صادق ہوجانے کے شک کا حکم:

**تشریح**: (۱۴) أَكَلَ آخِرَ اللَّيْلِ الخ: ایک شخص نے رات کے بالکل اخیر حصہ میں سحری کھائی حتی کہ شک ہوگیا کہ کہیں فجر نہ طلوع ہوگئی ہو، تو روزہ ہوا یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ درست ہوگیا، کیونکہ اصل بقاء لیل ہے، البتہ اگر کسی طرح متعین ہوجائے کہ اس وقت فجر طلوع ہوچکی تھی تو پھر روزہ درست نہیں ہوگا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، کیونکہ قرینۂ ظاہرہ کی صورت میں سابقہ حالت کا اعتبار نہیں ہوتا کما مر۔

## وقوف عرفہ میں دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہوجانے کے شک کا حکم:

(۱۵) وَكَذَا فِي الْوُقُوفِ: یہی حکم وقوف عرفہ کا بھی ہے، اس کا وقت ۹/ذی الحجہ کی زوال شمس سے دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہونے تک ہے، تو کوئی شخص اگر رات کے بالکل اخیر حصہ میں وہاں وقوف کے لئے پہنچا، حتی کہ شک ہوگیا کہ کہیں فجر نہ طلوع ہوچکی ہو، تو اس کا حکم بھی مذکورہ بالا مسئلہ کے مثل ہے۔

وَالْأَفْضَلُ أَنْ لَا يَأْكُلَ مَعَ الشَّكِّ الخ: سحری کھاتے ہوئے طلوع فجر کا شک ہوجائے، اس سلسلہ میں مزید کچھ اور تفصیل مصنفؒ نے یہاں ذکر فرمائی ہیں، وہ یہ کہ ایسی صورت میں افضل یہ ہے کہ کھانا نہ کھائے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کھالے گا تو محض خلاف افضل ہوگا، کراہت پیدا نہیں ہوگی، مگر امام صاحب سے ایک دوسری روایت جو حسن بن زیاد سے منقول ہے[۱] یہ ہے کہ: اگر کسی کی نگاہوں میں ضعف ہو، یا رات چاندنی ہو، یا آسمان ابر آلود ہو، یا علاقہ ایسا ہو جہاں طلوع فجر کا پتہ نہیں چل پاتا تو ان صورتوں میں طلوع فجر کا شک پیدا ہوجانے کے بعد کھانا اساءت ہے۔ اساءت: کراہتِ تحریمی اور کراہتِ تنزیہی کے درمیان کا درجہ ہے۔[۲] اس روایت کے مطابق شک پیدا ہوجانے کے بعد کھانے میں کراہت ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور صاحب بدائع نے اسی کی تصحیح فرمائی ہے۔[۳]

اور کراہت کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، فَمَنْ حَامَ حول الحِمَي يُوشِكُ أن يقع فيه.[۴] چونکہ شک طلوع فجر کے بعد کھانے میں بہت امکان ہے کہ فجر کے بعد کھانا واقع ہوا ہو جو حرام وممنوع ہے، لہٰذا شک پیدا ہونے کے بعد کھانا مکروہ ہوگا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: دع مايريبك إلى مالايريبك[۵] اس حدیث کے مطابق بھی شک پیدا ہونے کے بعد کھانا کم از کم مکروہ ہوگا۔

وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ طُلُوعُهُ الخ: اور اگر مذکورہ صورت میں غالب گمان یہ ہو کہ فجر طلوع ہوچکی تو اب

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۶۷ والبناية ۴/۲۷/۱۳۶۷۔

(۲) ردالمحتار نعمانيه ۱/۳۱۹-۳۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۶۶، فتح القدير ۲/۲۹۲۔

(۴) صحيح البخاری: الإيمان/فضل من استبرأ لدينه (۵۲) صحيح مسلم: البيوع/أخذ الحلال وترك الشبهات (۱۰۷)

(۵) صحيح البخاری: /البيوع/تفسير المشتبهات۔

سحری نہ کھائے ورنہ گنہگار ہوگا، کیونکہ غلبۂ ظن یقین کے مثل ہے، پس گویا ایسا ہوگا کہ طلوع فجر ہونے کے بعد کھایا، تاہم اگر اس صورت میں سحری کھالی تو اس میں یہ تفصیل ہے:

(۱) اگر طلوع فجر کا علم نہ ہوسکے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یقین، یقین سے ہی زائل ہوتا ہے، جبکہ مذکورہ صورت میں طلوع فجر کا محض غلبۂ ظن ہے، یقین نہیں، لیکن مشائخ نے اس صورت میں قضاء کو راجح قرار دیا ہے، کہ غالب گمان بھی عمل کے باب میں یقین کے مثل ہوتا ہے۔(۱)

(۲) اور اگر سحری کھانے کے بعد یہ ظاہر ہو کہ فجر طلوع ہوچکی تھی تو خواہ بوقت اکل طلوع فجر کا شک ہو، یا غلبۂ ظن، بہر صورت اس پر قضاء واجب ہوگی، کیونکہ گمان غلط ثابت ہوگیا، البتہ کفارہ پھر بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اصل بقاء لیل ہے، لہذا جنایت کا تحقق کامل طور پر نہیں ہوا، اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔(۲)

## غروب کے یقین کے بغیر افطار کر لینے کا حکم:

(۱۶) **وَلَوْ شَكَّ فِي الْغُرُوبِ الخ:** کسی کو آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو ایسی صورت میں وہ قطعاً نہ کھائے، کیونکہ اصل بقاء نہار ہے اور دن میں کھانا ممنوع ہے، تاہم اگر کھالے تو اگر غروب ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ پتہ نہ چلے تب بھی اس پر قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ بقاء نہار اصل ہے، لہذا یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے دن میں کھایا ہے، اور اس صورت میں کفارہ کے وجوب کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ واجب ہوگا، دوسری روایت یہ کہ واجب نہیں ہوگا، یہی راجح ہے، اسلئے کہ اس شک میں غروب کا بھی احتمال ہے، جس کی وجہ سے جنایت کامل طور پر متحقق نہیں ہوئی، لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر غروب شمس کا غالب گمان ہو اور پھر کوئی شخص کھالے، تو اگر غروب ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ پتہ نہ چل سکے، پھر تو اس پر قضاء نہیں، اور اگر یہ ظاہر ہو کہ غروب نہیں ہوا تھا، تو پھر قضاء ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ غالب گمان یقین کے درجہ میں ہے، پس گویا غروب کے بعد کھایا، لہذا جنایت کامل نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر غالب گمان غروب شمس نہ ہونے کا ہو پھر بھی کوئی شخص

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۶۷۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۱/۳۴۲، ھدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۹۲۔

کھالے، تو اگرچہ غروب کے بارے میں کچھ پتہ نہ چلے، تب بھی اس پر قضاء وکفارہ ہر دو واجب ہوجائیں گے، اور اگر پتہ چل جائے تو پھر جو پتہ چلا اس کے مطابق حکم ہوگا۔(۱)

## بیوی مقررہ نفقہ وکسوہ نہ ملنے کی مدعیہ ہو:

(۱۷) ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ عَدَمَ وُصُولِ النَّفَقَةِ الخ: عورت نے شوہر کے خلاف دعوی کیا کہ اس نے ایک مدتِ دراز سے مقررہ نفقہ وکسوہ ادا نہیں کیا، شوہر ادائیگی کا مدعی ہے، مگر اس کے پاس بینہ نہیں، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل ان کا ذمہ میں بقاء ہے، لہذا جب تک اس کی ادائیگی پر بینہ وغیرہ نہ ہو تو اس کے بقاء کا حکم ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دائن ومدیون میں اختلاف ہو، مدیون دین کی ادائیگی کا مدعی ہو اور دائن منکر، نیز دائن کے پاس بینہ نہ ہو، تو بھی دائن کا قول معتبر ہوگا، کہ اصل دین کی بقایا داری ہے، لہذا بغیر بینہ کے اس سے براءت نہیں ہوگی۔

مذکورہ مسئلہ میں ''مقررتین'' کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ شوہر کے ذمہ میں ان کا وجوب مقرر کرنے ہی سے ہوتا ہے، اور ان کے مقرر ہونے ہی کی صورت میں قاضی کے توسط سے ان کو وصول کیا جاسکتا ہے، اگر ان کو مقرر نہ کیا گیا ہو تو اگر شوہر ادا کردے تو بہت اچھا، ورنہ وہ ساقط ہوجاتے ہیں، لہذا ایسی صورت میں ان کو قاضی کے توسط سے وصول بھی نہیں کیا جاسکتا، اور یہ باہمی رضامندی سے بھی مقرر ہوجاتے ہیں اور قاضی کے مقرر کرنے سے بھی۔

## زوجین میں وطی کے بارے میں اختلاف:

(۱۸) لَوْ اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ الخ: زوجین میں اگر وطی پر قدرت دینے نہ دینے میں اختلاف ہوجائے، تو جو اس کا منکر ہو، شوہر یا بیوی اس کا قول معتبر ہوگا، جبکہ کسی کے پاس بینہ نہ ہو، کیونکہ وطی پر قدرت نہ ہونا ہی اصل ہے، مثلا اگر شوہر نے طلاق کو وطی پر معلق کر رکھا ہو، پھر شوہر وبیوی میں اختلاف ہوجائے، شوہر اس کا منکر ہو اور عورت مدعیہ، تو مذکورہ ضابطہ کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔

## زوجین میں نکاح کی اجازت کے بارے میں اختلاف:

(۱۹) وَلَوْ اخْتَلَفَا فِي السُّكُوتِ وَالرَّدِّ الخ: نکاح کے وقت لڑکی کا خاموشی اختیار کرنا نکاح پر

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۴۲، بدائع الصنائع ۲/۲۶۸۔

رضامندی شمار ہوتا ہے اور اس وقت انکار کر دینا نکاح کی تردید۔ عبارت میں "سکوت" اور "رد" سے اسی وقت کا سکوت اور رد مراد ہے، لہذا میاں بیوی میں اگر اس بارے میں اختلاف ہو جائے شوہر سکوت کا مدعی ہو یعنی یہ کہ نکاح درست ہو گیا اور عورت منکر ہو، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم اجازت اور عدم رضا ہے لہذا اس لحاظ سے سکوت کے مدعی کا قول مطابقِ اصل ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا۔

(۲۰) وَلَوْ اخْتَلَفَا بَعْدَ الْعِدَّةِ فِي الرَّجْعَةِ الخ: شوہر و بیوی میں عدت گزرنے کے بعد دوران عدت رجعت کرنے نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، شوہر رجعت کا مدعی ہو اور عورت منکر، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم رجعت ہے، لہذا جب تک اس کے خلاف بینہ وغیرہ سے ثابت نہ ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا، اور اگر میاں بیوی میں دوران عدت ہی یہ اختلاف ہو، تو اب شوہر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عدت جاری ہونے کی وجہ سے شوہر کو فی الحال بھی رجعت کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اس بارے میں دی ہوئی اس کی خبر بھی معتبر مانی جائے گی۔

## بائع و مشتری میں بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد میں اختلاف:

(۲۱) وَلَوْ اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ الخ: بائع و مشتری میں اختلاف ہو، ایک بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد کا قائل ہو اور دوسرا بلا رضامندی کے انعقاد کا مدعی ہو، یعنی وہ بیع کے منعقد ہونے کا تو قائل ہے مگر رضا کے تحقق کا منکر ہے، تو اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو رضامندی سے انعقاد کا قائل ہے، اس لئے کہ بیع کا باہمی رضامندی سے انعقاد اصل ہے، کہ بیع بغیر رضاء کے منعقد نہیں ہوتی، اور نفس بیع کے انعقاد کا وہ فریق بھی قائل ہے جو رضاء کا منکر ہے، لہذا جب وہ نفس بیع کو تسلیم کرتا ہے تو چونکہ اصل رضاء سے انعقاد ہے، اس لئے یہ کہا جائے گا کہ بیع رضاء ہی سے ہوئی ہے، اور اگر دونوں فریق اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کر دیں تو اس کا بینہ معتبر ہوگا جو اکراہ کا مدعی ہو، اس لئے کہ وہ خلاف اصل وخلاف ظاہر کا مدعی ہے، اور جو خلاف اصل وظاہر کا مدعی ہو اسی کا بینہ معتبر ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ بینات شئ کے اثبات کے لئے ہوتے ہیں، اور اکراہ کے مدعی میں اثبات کے معنی بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں۔ یہی قول مفتی بہ ہے، بعض فقہاء نے مدعیِ طوع کے بینہ کو قابل قبول مانا ہے، مگر اس پر فتوی نہیں ہے۔

## بائع و مشتری میں گوشت کی حلت وحرمت میں اختلاف:

(۲۲) وَلَوْ ادَّعَى الْمُشْتَرِي أَنَّ اللَّحْمَ الخ: ایک شخص نے گوشت خریدا، اس کے بعد یہ

دعوی کیا کہ یہ مردار کا گوشت ہے یا مجوسی کا ذبح کردہ ہے، لہذا بیع صحیح نہیں ہوئی، بائع اس کے مردار یا ذبیحۂ مجوسی ہونے کا منکر ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس صورت کا حکم نہیں مل سکا، البتہ فقہاء کے اس ضابطہ کی روشنی میں کہ ''اصل بیع کے انکار پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مدعی بطلان بیع کا قول معتبر ہوتا ہے'' مذکورہ صورت میں مشتری کا قول معتبر ہونا چاہئے، کیونکہ وہ بیع کے عدم انعقاد کا قائل ہے اور یہی اصل بھی ہے، دوسرے یہ کہ بکری حالت حیاۃ میں حرام تھی، فی الحال بھی وہ حرام ہے یا حلال ہوچکی؟ بائع ومشتری کا اس میں جھگڑا ہے، مشتری تاحال اس کی حرمت کا مدعی ہے اور بائع اب اس کی حلت کا قائل ہے، اس لحاظ سے بھی مشتری کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ اس کا قول اصل اور سابقہ حالت کے مطابق ہے، لہذا جبتک اس کے خلاف بینہ سے ثابت نہ ہوجائے تو اس کو حرام ہی قرار دیا جائے گا۔

مصنفؒ کو اگرچہ اس مسئلہ کی تصریح نہیں مل سکی مگر صاحب ہدایہ کی کتاب ''مختارات النوازل'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے، اس میں تحریر ہے کہ گوشت خریدنے کے بعد اگر کوئی مسلم ثقہ شخص کہے کہ یہ مجوسی کا ذبیحہ ہے، تو اس کے لئے اس کو کھانا مناسب نہیں اور نہ ہی کسی کو کھلانا، کہ دیانات میں شخص واحد کا قول معتبر ہوتا ہے، لیکن حقوق العباد کے ابطال میں چونکہ شخص واحد کا قول حجت نہیں ہوتا اس لئے محض قول واحد کی بنیاد پر وہ اس گوشت کو بائع کو واپس نہیں کرسکتا(۱)۔ علامہ بیریؒ نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر دو شخص اس بارے میں خبر دیں تو مشتری کو واپسی کا حق حاصل ہوگا۔(۲)

## زوجین میں تکمیل عدت میں اختلاف:

**(۲۳) ادَّعَتْ الْمُطَلَّقَةُ الخ:** مطلقہ کی عدت عام احوال میں تین حیض ہے، جو طہر کی کمی بیشی کے اعتبار سے کبھی کم مدت میں مکمل ہوتے ہیں اور کبھی زائد مدت میں تو ایک عورت دعوی کرے کہ میرا طہر ابھی مکمل نہیں ہوا جس کی وجہ سے عدت بھی پوری نہیں ہوئی، لہذا مجھے تاحال نفقہ ملتے رہنا چاہئے اور شوہر عدت کی تکمیل کا مدعی ہو، اس صورت میں عورت کا قول معتبر ہوگا اور اس کو نفقہ ملتا رہے گا یہاں تک کہ عدت مکمل ہوجائے، خواہ کبھی بھی مکمل ہو، اس لئے کہ اصل عدت کا بقاء ہے، لہذا مطابق اصل ہونے

(۱) مختارات النوازل۔ ۶۷/۳۔

(۲) عمدۃ ذوی البصائر لحل مهمات الاشباہ والنظائر ۱۵۹/۱۔

کی وجہ سے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

البتہ اگر مذکورہ صورت میں عورت بجائے امتدادِ طہر کے حمل کی مدعی ہو، تو بھی اسی کا قول معتبر ہوگا مگر اس صورت میں اس کو صرف دوسال تک نفقہ ملے گا، اس سے زائد نہیں، کہ حمل کی اکثر مدت اسی قدر ہے، نیز دوسال کے بعد اگر یہ ظاہر ہو کہ حمل نہیں تھا، محض پیٹ پھولا ہوا تھا، تو شوہر جو دوسال تک نفقہ دیتا رہا وہ اس کو واپس نہیں ملے گا، اس لئے کہ گذشتہ مدت کے نفقہ کی نہ ادائیگی ہوتی ہے اور نہ واپسی، یعنی نفقہ اگر مدت میں ادا نہیں کیا گیا تو وہ ساقط ہوجائے گا بیوی کو مدت کے بعد اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، الایہ کہ مقرر ہو، اور اگر مدت میں ادا کردیا گیا، پھر بعد میں اس کا عدم استحقاق ظاہر ہوا، تو اب وہ شوہر کو واپس بھی نہیں دلایا جائے گا۔(۱)

**قَاعِدَةٌ: اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَلِذَا لَمْ يُقْبَلْ فِي شُغْلِهَا شَاهِدٌ وَاحِدٌ؛ وَلِذَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ لِمُدَّعَى عَلَيْهِ لِمُوَافَقَتِهِ الْأَصْلَ، وَالْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي لِدَعْوَاهُ مَا خَالَفَ الْأَصْلَ، فَإِذَا اخْتَلَفَا فِي قِيمَةِ الْمُتْلَفِ، وَالْمَغْصُوبِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْغَارِمِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْبَرَاءَةُ عَمَّا زَادَ(۲) وَلَوْ أَقَرَّ بِشَيْءٍ، أَوْ حَقٍّ قَبْلَ تَفْسِيرِهِ بِمَا لَهُ قِيمَةٌ، فَالْقَوْلُ لِلْمُقِرِّ مَعَ يَمِينِهِ وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ مَا لَوْ أَقَرَّ بِدَرَاهِمَ فَإِنَّهُمْ قَالُوا: تَلْزَمُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ؛ لِأَنَّهَا أَقَلُّ الْجَمْعِ مَعَ أَنَّ فِيهِ اخْتِلَافًا فَقِيلَ: أَقَلُّهُ اثْنَانِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْبَرَاءَةُ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الْمَشْهُورُ أَنَّهُ ثَلَاثَةٌ وَعَلَيْهِ مَبْنَى الْإِقْرَارِ.**

**ترجمہ**: قاعدہ: اصل ذمہ کی براءت ہے، اور اسی وجہ سے ذمہ کے مشغول ہونے کے سلسلہ میں ایک شاہد کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اسی وجہ سے مدعی علیہ کا قول معتبر قول شمار ہوتا ہے اس کے اصل کے موافق ہونے کی وجہ سے، اور بینہ مدعی کے ذمہ ہوگا اس کے دعوی کے خلاف اصل ہونے کی وجہ سے، پس جب تلف اور غصب شدہ شے کی قیمت میں (فریقین) میں اختلاف ہوجائے تو تاوان بھرنے والے کا قول معتبر قول شمار ہوگا، اس لئے کہ اصل زائد قیمت سے براءت ہے، اور اگر کسی شئ یا حق کا اقرار کیا تو اس کی وہ تفسیر قبول کی جائے گی جو قیمت رکھتی ہو، لہذا مقر کا ہی قول مع یمین کے معتبر ہوگا، اور

(۱) کنز الدقائق ص ۱۵۵۔

(۲) وفی النسخة المتداولة: "وعما زاد" بزيادة واو، وهو غلط۔

اس پر اس مسئلہ سے اشکال وارد نہ ہوگا کہ: اگر کسی نے چند دراہم کا اقرار کیا تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر تین دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ وہ اقل جمع ہے، جبکہ اس میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ کہا گیا کہ (جمع کی) اقل مقدار دو ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دراہم کو اسی (دو) پر محمول کیا جائے، کیونکہ اصل براءت ہے، اس لئے کہ (اس اشکال کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ مشہور یہ ہے کہ (جمع کی اقل مقدار) تین ہے، اور اسی پر اقرار کی بنیاد ہے۔

## قاعدہ: الأصل براءة الذمة کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: ضمنی قواعد جو "اليقين لايزول بالشك" کے تحت داخل ہیں ان میں سے یہ دوسرا قاعدہ ہے: "**الأصل براءة الذمة**" یعنی انسان کا بری الذمہ ہونا اصل ہے، "براءۃ" مصدر ہے بمعنی خلاصی پانا، نجات پانا، اور "ذمہ" کے معنی ہیں: عہدو پیمان، جمع "ذمم" ہے، اور اصطلاحی رو سے عموما "ذمہ" کی تعریف یہ کی جاتی ہے: "**وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له أو عليه**"(۱) یعنی وہ وصف جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر دوسروں کے حقوق اور دوسروں پر اس کے حقوق عائد ہوں، مگر درحقیقت یہ "اہلیت وجوب" کی تعریف ہے نہ کہ ذمہ کی، جیسا کہ خود اس تعریف میں غور کرنے سے واضح ہے، ذمہ کی صحیح تعریف وہ ہے جو علامہ مصطفی احمد الزرقاء نے کی ہے، کہ: "**محل اعتباري في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقق عليه وتتفرغ منها بسقوطها**" (۲) یعنی ذمہ ہر شخص میں موجود وہ اعتباری اور معنوی ظرف ہے جو حقوق کے عائد ہونے سے مشغول اور ان کے ساقط ہوجانے سے فارغ ہوجاتا ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ "ذمہ" ایک معنوی ظرف اور محل کا نام ہے نہ کہ کسی وصف کا۔

قاعدہ کی شرح یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو ہر قسم کے مطالبہ سے بری الذمہ اور فارغ پیدا کیا ہے، چنانچہ انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے اس کے اوپر خود اللہ تعالیٰ کا بھی کوئی حق ومطالبہ عائد نہیں ہوتا، ایک مخصوص عمر کو پہنچنے کے بعد اس پر حقوق اللہ: مثلاً حق توحید، حق رسالت اور حق عبادت وغیرہ عائد ہوتے ہیں، اسی طریقہ سے بوقت پیدائش حقوق العباد میں سے بھی کوئی حق اس کے ذمہ میں نہیں ہوتا، لہذا

---

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص: ۱۰۵۔ القواعد الفقهية للزحيلي ۱/ ۱۴۲۔

(۲) المدخل الفقهي العام ۲/ ۱۸۴، ۱۹۰۔

کوئی شخص اس سے کسی شئے کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا۔ اس طرح ہر انسان اصل کے لحاظ سے بری الذمہ ہوتا ہے، اور جب تک کوئی مضبوط و مستند دلیل موجود نہ ہو اس کا ذمہ مشغول نہیں ہوگا، اور اس پر کسی کا کوئی حق عائد نہیں ہوگا، کہ یقین کو یقین ہی زائل کرسکتا ہے۔ انسان کا بری الذمہ ہونا یقینی اور محقق امر ہے اور مضبوط اور مستند دلیل کے بغیر ذمہ کا مشغول ہونا احتمال اور شک کے درجہ کی چیز ہے اور شک کی وجہ سے یقین (کا حکم) زائل نہیں ہوتا، اس لئے ''**الاصل براۃ الذمہ**'' قاعدہ مقرر ہوا، اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ یہ ضمنی قاعدہ بنیادی قاعدہ ''**الیقین لایزول بالشك**'' سے ہی نکلا ہے۔

اور جب کسی مستند دلیل سے انسان مشغول الذمہ ثابت ہوجائے تو اب وہ اس وقت تک بری الذمہ نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اس حق کو ادا نہ کردے، یا پھر یہ کہ صاحب حق اس کو حق سے بری نہ کردے، چنانچہ فقہاء نے مذکورہ ضابطہ کے بالمقابل یہ ضابطہ بھی ذکر کیا ہے: ''**الذمۃ اذا عمّرت بیقین فلاتبرأ إلا بیقین**'' یعنی ذمہ جب کسی یقینی اور مستند دلیل سے مشغول ثابت ہوجائے تو پھر وہ کسی یقینی چیز (ادائیگی یا براءت) ہی سے بری ہوگا جیسا کہ آئندہ خود مصنف نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

مذکورہ قاعدہ اور اصل فقہ کے مختلف ابواب سے تعلق رکھتا ہے، بیع، اجارہ، وکالت، عاریت، ودیعت، ضمانات، غصب، اتلاف، قرض اور اقرار وغیرہ، متعدد فقہی ابواب میں اس کی فروعات پھیلی ہوئی ہیں جس سے اس قاعدہ کی وسعت اور ہمہ گیری ظاہر ہے، مصنفؒ نے ان میں سے چند فروعات کا ذکر کیا ہے۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ جب تک کوئی مستند دلیل موجود نہ ہو انسان مشغول الذمہ نہیں قرار دیا جائے گا، اسی تناظر میں مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کے ذمہ میں اپنے کسی حق کے ثبوت کا مدعی ہو تو وہ دو گواہ پیش کرے، محض ایک گواہ اس کام کے لئے کافی نہ ہوگا، نیز مدعیٰ علیہ جو اپنے بری الذمہ ہونے کا قائل ہے، اس کا قول چونکہ مذکورہ اصل کے مطابق ہے تو وہ بغیر بینہ کے بھی معتبر ہوگا، اس کے برخلاف مدعی چونکہ اصلِ مذکور کے خلاف کا دعویدار ہے اس لئے اس پر اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے بینہ پیش کرنا لازم ہوگا، اس کے بغیر اس کا دعوی مسموع نہیں ہوگا۔

## تلف شدہ شئے کی قیمت میں مالک و مُتلِف کے مابین اختلاف کا حکم:

فَإِذَا اخْتَلَفَا فِي قِيمَةِ الْمُتْلَفِ الخ: یہ مذکورہ ضابطہ پر تفریع ہے، اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شئے

تلف کردے، پھر اس تلف شدہ شئے کی قیمت میں اختلاف ہوجائے، شئے کا مالک اس کی قیمت زیادہ بتلائے اور تلف کرنے والا کم، یا یہ کہ کوئی کسی کی کوئی شئے غصب کرلے غصب کے بعد وہ شئے ہلاک ہوجائے، پھر مالک شئے اور غاصب شئے میں اختلاف ہو، مالک زیادہ قیمت بیان کرے اور غاصب کم، تو ان دونوں صورتوں میں اگر زیادہ قیمت بیان کرنے والا اپنی بات پر بینہ پیش کردے تو اس کی بات معتبر ہوگی، ورنہ کم قیمت بیان کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اصل حق سے بری الذمہ ہونا اصل ہے، زائد حق سے بھی بری الذمہ ہونا اصل ہے، لہٰذا مذکورہ صورتوں میں جب تک زائد قیمت پر بینہ نہ ہو تو وہ غارم (ضمان دہندہ) پر لازم نہیں ہوگی۔

## مُقِر ومُقَرلہ کے مابین مُقَر بہ کی قیمت میں اختلاف کا حکم:

**وَلَوْ أَقَرَّ بِشَيْءٍ، أَوْ حَقٍّ الخ:** کوئی شخص اگرکسی کے لئے کسی شئے یا حق کا اقرار کرے یعنی یوں کہے: "**له عليّ شيء أو له عليّ حق**" تو اس کا یہ اقرار معتبر ہوگا، اور اس پر اس شئے اور حق کی ادائیگی لازم ہوجائے گی، کیونکہ اقرار مجہول چیز کا بھی معتبر ہوتا ہے، نیز مذکورہ صورت میں چونکہ "شئے" اور "حق" مجہول چیزیں ہیں، اسلئے اس پر یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ ان کی وضاحت کرے، اور ان کا مصداق ایسی چیز کو ٹھہرائے جو کچھ قیمت رکھتی ہوں، اگر ان کی تفسیر وتوضیح میں وہ کوئی بے قیمت شئے ذکر کرے، مثلاً کہے کہ میری مراد لفظ شئے اور حق سے مٹھی بھر مٹی ہے تو اس کی یہ تفسیر قابل قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ بے قیمت شئے تفسیر میں ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے سابق اقرار کو کالعدم بنادینا اور اس سے رجوع کرنا چاہتا ہے، جبکہ مقر اقرار کے بعد رجوع کا مجاز نہیں ہوتا۔

بہرحال مقر نے مجہول شئے کا اقرار کرنے کے بعد کسی ذی قیمت چیز کے ساتھ اس کی تفسیر کی، مگر مقر لہ نے اس سے زائد کا دعوی کیا، تو مقر لہ پر اپنے دعوی پر بینہ پیش کرنا لازم ہوگا، اگر وہ بینہ پیش نہ کرسکا تو مقر کی ذکر کردہ تفسیر معتبر ہوگی، کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے حتی کہ زائد حق سے بھی۔

**وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ مَا لَوْ أَقَرَّ بِدَرَاهِمَ الخ:** جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے، حتی کہ زیادتی سے بھی، اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اگر کسی نے "لہ علی دراہم" کے الفاظ سے اقرار کیا تو حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ اس پر تین دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ اقل جمع تین ہے، لیکن درحقیقت اقل جمع کے

مصداق میں اختلاف ہے، ایک قول دوکا بھی ہے، تو مذکورہ ضابطہ کی روسے اس پر دو دراہم لازم ہونے چاہئیں، نہ کہ تین دراہم،مصنفؒ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ اقل جمع کے مصداق میں دوکا بھی قول ہے، مگر مشہور قول تین کا ہی ہے، اور اقرار کی بناء مشہور قول پر ہی ہے۔

## اس قاعدہ سے بدعات کی تردید:

اس قاعدہ کی شرح میں جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ انسان اصل کے اعتبار سے حقوق اللہ سے بھی بری الذمہ ہوتا ہے، تو اگر کوئی شخص کسی قول وعمل کو وجوب یا استحباب کے درجہ میں لازم قراردے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ بندوں کے ذمہ کو حق اللہ کے ساتھ مشغول کرنا چاہتا ہے، تو اگر اس کے پاس اس بارے میں کوئی شرعی مستند دلیل موجود ہو تو وہ قول وعمل حسب دلیل شرعی لازم ہوگا اور عبادت قرار پائے گا ورنہ نہیں[1] لہذا اہل بدعت جو اپنی بدعات کو عبادات گردانتے ہیں، چونکہ ان کے عبادت ہونے پر کوئی شرعی مستند دلیل موجود نہیں، اس لئے وہ بدعات نہ عبادات بنیں گی اور نہ بندوں کے ذمہ لازم ہوں گی: ''لان الأصل براءة الذمة''

**قَاعِدَةٌ: مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا؟ فَالْاَصْلُ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ وَتَدْخُلُ فِيهَا قَاعِدَةٌ أُخْرَى: مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَّ فِي الْقَلِيلِ، وَالْكَثِيرِ حَمَلَ عَلَى الْقَلِيلِ؛ لِاَنَّهُ الْـمُتَيَقَّنُ إلَّا أَنْ تَشْتَغِلَ الذِّمَّةُ بِالْاَصْلِ فَلَا يَبْرَأُ إلَّا بِالْيَقِينِ وَهَذَا الِاسْتِثْنَاءُ رَاجِعٌ إلَى قَاعِدَةٍ ثَالِثَةٍ هِيَ: مَا ثَبَتَ بِيَقِينٍ لَا يَرْتَفِعُ إلَّا بِيَقِينٍ وَالْـمُرَادُ بِهِ غَالِبُ الظَّنِّ وَلِذَا قَالَ فِي الْـمُلْتَقَطِ:[2] وَلَوْ لَمْ يَفُتْهُ مِنْ الصَّلَاةِ شَيْءٌ، وَاجِبٌ أَنْ يَقْضِيَ صَلَاةَ عُمْرِهِ مُنْذُ أَدْرَكَ لَا يُسْتَحَبُّ ذَلِكَ إلَّا إذَا كَانَ أَكْبَرُ ظَنِّهِ فَسَادَهَا بِسَلْبِ الطَّهَارَةِ، أَوْ تَرْكِ شَرْطٍ فَحِينَئِذٍ يَقْضِي مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فَسَاده.[3] وَمَا زَادَ عَلَيْهِ يُكْرَهُ لِوُرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ (انْتَهى).**

---

(۱) تلقیح الافهام العلّیه بشرح القواعد الفقهیه لولید بن راشد السعیدان ۱: ۱/ ۴۶۔

(۲) الملتقط في فروع الحنفية، ص: ۵۴، مطبوعه دار الایمان سهارنفور۔

(۳) وقد سقط كلمة "فساده" من جميع نسخ الأشباه القديمة والجديدة المطبوعة في الهند وخارجها، لكنها موجودة في "الملتقط"، وعدمها يجعل الجملة ناقصة فلذا أثبته في المتن۔

شَكَّ فِي صَلَاةٍ هَلْ صَلَّاهَا أَمْ لَا، أَعَادَ فِي الْوَقْتِ، شَكَّ فِي رُكُوعٍ أَوْ سُجُودٍ وَهُوَ فِيهَا أَعَادَ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَهَا فَلَا، وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ كَمْ صَلَّى، فَإِنْ كَانَ أَوَّلَ مَرَّةٍ اسْتَأْنَفَ، وَإِنْ كَثُرَ تَحَرَّى، وَإِلَّا أَخَذَ بِالْأَقَلِّ وَهَذَا إِذَا شَكَّ فِيهَا قَبْلَ الْفَرَاغِ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلَّا إِذَا تَذَكَّرَ بَعْدَ الْفَرَاغِ أَنَّهُ تَرَكَ فَرْضًا وَشَكَّ فِي تَعْيِينِهِ قَالُوا: يَسْجُدُ سَجْدَةً وَاحِدَةً ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَةً، ثُمَّ يَسْجُدُ بِسَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ. كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ[1] وَلَوْ أَخْبَرَهُ عَدْلٌ بَعْدَ السَّلَامِ: إِنَّك صَلَّيْت الظُّهْرَ أَرْبَعًا.[2] وَشَكَّ فِي صِدْقِهِ وَكَذِبِهِ فَإِنَّهُ يُعِيدُ احْتِيَاطًا؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي صِدْقِهِ شَكٌّ فِي الصَّلَاةِ. وَلَوْ وَقَعَ الِاخْتِلَافُ بَيْنَ الْإِمَامِ وَالْقَوْمِ فَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ عَلَى يَقِينٍ لَا يُعِيدُ وَإِلَّا أَعَادَ بِقَوْلِهِمْ، كَذَا فِي الْخُلَاصَةِ.[3]

وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً بِنِيَّةِ الظُّهْرِ، ثُمَّ شَكَّ فِي الثَّانِيَةِ أَنَّهُ فِي الْعَصْرِ، ثُمَّ شَكَّ فِي الثَّالِثَةِ أَنَّهُ فِي التَّطَوُّعِ ثُمَّ شَكَّ فِي الرَّابِعَةِ أَنَّهُ فِي الظُّهْرِ قَالُوا: يَكُونُ فِي الظُّهْرِ وَالشَّكُّ لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَلَوْ تَذَكَّرَ مُصَلِّي الْعَصْرِ أَنَّهُ تَرَكَ سَجْدَةً وَلَمْ يَدْرِ هَلْ تَرَكَهَا مِنَ الظُّهْرِ، أَوْ الْعَصْرِ الَّذِي هُوَ فِيهَا تَحَرَّى، فَإِنْ لَمْ يَقَعْ تَحَرِّيهِ عَلَى شَيْءٍ يُتِمُّ الْعَصْرَ وَيَسْجُدُ سَجْدَةً وَاحِدَةً ثُمَّ يُعِيدُ الظُّهْرَ احْتِيَاطًا، ثُمَّ يُعِيدُ الْعَصْرَ، فَإِنْ لَمْ يُعِدْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ. وَفِي الْمُجْتَبَى[4] إِذَا شَكَّ أَنَّهُ كَبَّرَ لِلِافْتِتَاحِ أَوْ لَا؟ أَوْ هَلْ أَحْدَثَ، أَوْ لَا، أَوْ هَلْ أَصَابَتْ النَّجَاسَةُ ثَوْبَهُ، أَوْ لَا، أَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ، أَوْ لَا اسْتَقْبَلَ إِنْ كَانَ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَّا فَلَا (انْتَهَى). وَلَوْ شَكَّ أَنَّهَا تَكْبِيرَةُ الِافْتِتَاحِ، أَوْ الْقُنُوتِ لَمْ يَصِرْ شَارِعًا وَتَمَامُهُ فِي الشَّرْحِ

(۱) فتح القدير: ۱/۴۵۲ مطبوعه بيروت۔

(۲) كذا في جميع نسخ الأشباه الموجودة عندنا، وفي الخلاصة : ثلث ركعات بدله، وهو الصحيح، لأنه إن كان صلى الظهر أربعا فلماذا يعيد الصلوة؟

(۳) خلاصة الفتاوى : ۱/۱۷۳، مطبوعه باكستان۔

(۴) لم يتهيأ لي هذا الكتاب، ولكن هذه المسئلة بعينها وكذا ما بعدها مذكورة في خلاصة الفتاوى ۱/۱۷۴۔

مِنْ آخِرِ سُجُودِ السَّهْوِ.[1]

**ترجمه**: قاعدہ: جس کو شک ہو کہ اس نے کوئی کام کیا یا نہیں؟ تو اصل یہ ہے کہ اس نے نہیں کیا، اور اس میں ایک دوسرا قاعدہ (بھی) شامل ہے: جس کو کوئی کام کرنے کا یقین ہو اور قلیل وکثیر میں شک ہو تو وہ قلیل پر محمول ہوگا، اس لئے کہ (قلیل) یقینی ہے، الا یہ کہ ذمہ اصل فعل کے ساتھ مشغول ہو تو وہ اس سے یقینی طور پر انجام دینے ہی سے بری ہوگا، اور یہ استثناء ایک تیسرے قاعدہ کی طرف راجع ہے، وہ یہ کہ: جو امر یقین سے ثابت ہو وہ یقین ہی سے مرتفع ہوگا، اور مراد اس سے غالب ظن ہے، اور اسی وجہ سے "ملتقط" میں کہا ہے کہ: اور اگر کسی کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور وہ یہ چاہتا ہو کہ وہ بالغ ہونے کے وقت سے اپنی عمر بھر کی نمازوں کی قضاء کرے تو ایسا کرنا اس کے لئے مستحب نہیں ہے، مگر جبکہ طہارت کے فقدان یا کسی شرط کے متروک ہوجانے کے سبب نماز کے فاسد ہونے کا غالب گمان ہو تو ایسی صورت میں اتنی نمازوں کی قضا کرے جتنی کے بارے میں (اس طرح کا) غالب گمان ہو، اور اس سے زیادہ کی (قضا) مکروہ ہے، کیونکہ اس کی ممانعت وارد ہے انتہی نماز کے بارے میں شک ہوا کہ پڑھی ہے یا نہیں؟ تو اس کا وقت ہونے کی صورت میں اعادہ کرلے، رکوع یا سجود میں ہوتے ہوئے ان کے بارے میں شک ہوا تو (ان کا) اعادہ کرلے اور اگر ان (سے فراغت) کے بعد شک ہوا تو (اعادہ) نہیں، اور اگر شک ہوا کہ کتنی رکعات پڑھیں؟ تو اگر پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہو از سرنو نماز پڑھے اور اگر بکثرت ایسا ہوتا ہو تو تحری کرے ورنہ کم تر کو اختیار کرلے، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ رکعات میں شک نماز سے فارغ ہونے سے قبل ہوا ہو، اور اگر فراغت کے بعد ہوا ہو تو اس پر کسی چیز کا اعادہ نہیں، الا یہ کہ فراغت کے بعد جب یہ یاد آئے کہ اس نے کسی فرض کو ترک کردیا اور اس کی تعیین میں شک ہو تو انہوں نے فرمایا ہے کہ: ایک سجدہ کرے پھر بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو پھر ایک رکعت مع دو سجدوں کے پڑھے، پھر بیٹھ جائے پھر سجدۂ سہو کرلے، کذا فی فتح القدیر۔

اور اگر اس کو کوئی عادل شخص سلام کے بعد خبر دے کہ تو نے ظہر کی چاروں رکعات ادا کی ہیں، اور اس کو اس کے صدق وکذب میں شک ہو تو وہ احتیاطا اعادہ کرلے، اس لئے کہ اس کے صدق میں شک نماز میں شک ہے، اور اگر امام اور قوم کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اگر امام کو یقین کے ساتھ علم ہو تو اعادہ

(۱) البحر الرائق ۲/۱۱۸۔

نہ کرے ورنہ ان کے کہنے کی وجہ سے اعادہ کرلے، کذا فی الخلاصۃ، اور اگر ایک رکعت ظہر کی نیت سے پڑھی، پھر دوسری رکعت میں یہ شک ہوا کہ وہ عصر میں ہے، پھر تیسری میں شک ہوا کہ وہ نفل میں ہے، پھر چوتھی میں شک ہوا کہ وہ ظہر میں ہے، تو انہوں نے کہا ہے کہ وہ ظہر میں شمار ہوگا اور شک کا کوئی اعتبار نہیں، اور اگر عصر پڑھنے والے کو یاد آیا کہ اس نے ایک سجدہ ترک کیا ہے اور یہ علم نہیں کہ وہ سجدہ ظہر کا ترک ہوا ہے یا اس عصر کا جس میں وہ ہے، تو تحری کرے، اور اگر اس کی تحری کسی بھی بات پر نہ ٹھہرے تو عصر پوری کرلے اور ایک سجدہ (مزید) ادا کرلے پھر ظہر کا اعادہ کرے، پھر عصر کا اعادہ کرے، اور اگر کچھ بھی اعادہ نہ کرے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں، اور مجتبیٰ میں ہے کہ جب یہ شک ہو کہ (افتتاحی) تکبیر کہی یا نہیں؟ یا حدث پیش آیا یا نہیں؟ یا اس کے کپڑے پر نجاست لگی یا نہیں؟ یا سر کا مسح کیا یا نہیں؟ تو ازسرنو وہ عمل کرے اگر پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہو ورنہ ازسرنو کرنے کی ضرورت نہیں، انتہی، اور اگر یہ شک ہو کہ یہ افتتاحی تکبیر کہی یا قنوت کی؟ تو نماز شروع کرنے والا شمار نہیں ہوگا، اور اس کی مکمل تفصیل ''شرح'' میں سجود سہو کے آخر میں ہے۔

## (۱) قَاعِدَةٌ : مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا؟ شرح وتوضیح:

## (۲) قاعدة : من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حُمل على القليل، مفہوم ومطلب:

## (۳) قاعدة : ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، معنی ومطلب:

**تشریح**: ''اليقين لا يزول بالشك'' کے تحت داخل ضمنی قواعد کو بیان کیا جارہا ہے، اسی سے متفرع تین قواعد مصنفؒ نے یہاں ذکر فرمائے ہیں، جو باہم قریب اور مربوط ہیں، پہلا قاعدہ یہ ہے: ''**من شك هل فعل شيئًا أم لا فالأصل أنه لم يفعله**'' یعنی جس کو کسی کام کے بارے میں شک ہو کہ اس نے وہ کام کیا یا نہیں؟ تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے وہ کام نہیں کیا، اس لئے کہ امر متیقن شک سے زائل نہیں ہوا کرتا، چونکہ پہلے سے کام نہ کرنا یقینی ہے، اس لئے محض اس کی انجام دہی کے شک سے اس کی انجام دہی کا حکم نہیں ہوگا، اور وہ کام بدستور اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، لہذا وہ اس کو پھر سے انجام دے، اسی سے متعلقہ دوسرا قاعدہ یہ ہے: ''**من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل**'' یعنی اگر کسی کو کام کرنے کا تو یقین ہو، مگر اس میں شک ہو کہ کم مقدار میں کیا یا زائد مقدار میں؟ تو اس کو قلیل پر محمول

کیا جائے گا، کیونکہ قلیل کی انجام دہی متیقن ہے، البتہ اگر کسی کے ذمہ میں کوئی فعل ہو اور اس کو نفسِ فعل کے بارے میں ہی شک ہو کہ کیا یا نہیں کیا؟ تو وہ اس فعل سے بری نہیں ہوگا، تا آنکہ اس کو یقینی طور پر انجام نہ دے لے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مزید ایک قاعدہ یہ مستنبط ہوا: ''**ماثبت بیقین لا یرتفع إلا بیقین**'' یعنی جس کام کا ذمہ میں ہونا یقین سے ثابت ہو، اس کا ذمہ سے ارتفاع (براءت اور نفی) بھی یقین ہی سے ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ذمہ میں کسی یقینی دلیل سے اللہ تعالیٰ شانہ یا کسی انسان کا کوئی حق ثابت ہو تو اس حق سے اس کی براءت بھی یقینی طور پر انجام دینے سے ہوگی، یا کم از کم اس کی ادائیگی کا ظن غالب ہو تب ہوگی، کیونکہ ظن غالب بھی یقین کے ساتھ ملحق ہے، اسی طرح اگر کسی کام کی انجام دہی کا یقین ہو اور کوئی یہ ثابت کرنا چاہے کہ اس کو انجام نہیں دیا گیا تو اس کے لئے بھی یقین یا کم از کم غلبہ ہونا چاہئے، تب اس کی عدم ادائیگی سمجھی جائے گی۔

دوسرے قاعدہ کے اخیر میں مصنفؒ نے جو استثناء فرمایا ہے: ''**إلا أن تشتغل الذمة بالأصل**'' اس میں ''اصل'' سے مراد ''فعل'' ہے جیسا کہ تشریح میں ذکر کیا گیا، چونکہ اس استثناء کا مفہوم بعینہ وہ ہے جو ان قواعد میں سے پہلے قاعدہ: ''**من شك هل فعل شيئا ام لا؟**'' کا ہے، اس لئے اس استثناء کی ضرورت نہیں تھی۔[1]

## گذشتہ ادا کردہ نمازوں کے اعادہ کا حکم:

**وَلِذَا قَالَ فِي الْمُلْتَقَطِ الخ**: ذمہ میں ثابت حق سے براءت اور جو فعل انجام پاچکا اس پر غیر انجام پایا ہوا ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جب اس کو انجام نہ دینے کا یقین یا غلبۂ ظن ہو، اس کی دلیل کے طور پر مصنفؒ نے ''ملتقط'' کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کسی کی کوئی نماز فوت نہیں ہوئی اور وہ بالیقین نمازیں ادا کر چکا، مگر وہ پھر بھی بلوغ سے تا حال نمازں کی دوبارہ ادائیگی کی خواہش رکھتا ہے، تو شرعاً اس کا یہ فعل پسندیدہ نہیں، بلکہ ایک قول کے مطابق مکروہ ہے[2] البتہ اگر اس کا غالب گمان ہو کہ طہارت یا کسی اور شرط کے فوت ہوجانے کے سبب وہ نمازیں اداء نہیں ہوسکیں، تو ایسی صورت میں وہ صرف ان نمازوں کی قضاء کرلے جن کے بارے میں اس طرح کا غالب گمان ہو، اور وہ نمازیں جن کے

---

(۱) شرح حموی، التحقیق الباهر۔

(۱) کذا فی حاشیة الحموی۔

بارے میں اس طرح کا غالب گمان نہیں ہے ان کی قضاء اس کے لئے مکروہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہے: "**لایصلی بعد صلوۃ مثلھا**"(۱) لہذا فساد کے غلبہ ظن کے بغیر نمازوں کی دوبارہ ادائیگی مکروہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں نمازوں کی ادائیگی یقینی ہے، پھر اس ادائیگی کو غیر معتبر اور کالعدم بنانے کے لئے فساد کا غلبہ ظن ہونے کی شرط لگائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ جو فعل کیا جا چکا اسکو کالعدم ثابت کرنے کے لئے کم از کم غلبہ ظن ہونا چاہئے۔

مسئلہ مذکورہ میں فساد کے غلبہ ظن کے بغیر نمازوں کی قضاء کا حکم ذکر کیا گیا کہ: "**لایستحب ذلک**" شارح حموی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر فساد کا غلبہ ظن ہو تو قضاء محض مستحب ہوگی، جبکہ ایسی صورت میں قضاء واجب ہونی چاہئے، کیونکہ عدم ادائیگی کا غلبہ ظن ہے؟ انہوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ استثناء منقطع ہے، لہذا اس میں ماقبل کے لحاظ سے حکم جاری نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حکم مستقل ہوگا جو وجوب ہی کا ہے(۲) دوسرا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ "**لایستحب ذلك**" کے تحت کراہت بھی داخل ہے، چنانچہ ایک قول کے مطابق فساد کے غلبہ ظن کے بغیر قضاء کرنا مکروہ ہے کمامر، اور مطلق کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہوا کرتی ہے جس کا مقابل وجوب ہے، لہذا اگر فساد کا غلبہ ظن ہو تو پھر قضاء محض مستحب نہیں بلکہ واجب ہوگی۔

## نماز اداء کی یا نہیں؟ اس میں شک کا حکم:

**شَكَّ فِي صَلَاةٍ هَلْ صَلَّاهَا أَمْ لَا الخ**: یہاں سے مذکورہ قواعد پر متفرع مسائل کا بیان شروع ہو رہا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کو نماز کے بارے میں شک ہوا کہ پڑھی یا نہیں پڑھی؟ تو اگر نماز کے وقت کے اندر یہ شک ہوا ہو پھر تو نماز پڑھے، کہ اصل فعل کی عدم ادائیگی ہے، اور اگر نماز کا وقت گزر

(۱) المصنف لابن ابی شیبة/من کره ان یصلی بعد الصلاة مثلها/ عن عمر بن الخطاب وابن مسعود موقوفا(۵۹۹۷-۵۹۹۸-۵۹۹۹)، وروی ابوداود عن ابن عمر مرفوعا فی باب اذا صلی فی جماعة ثم ادرک جماعة أیعید؟(رقم:۵۷۹):قال:"لاتصلوا صلاة فی یوم مرتین"۔

(۲)شرح حموی۔

جانے کے بعد شک ہوا ہو تو پھر اعادہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ وقت مقررہ پر نماز ادا کرلیتا ہے، دوسرے یہ کہ قضاء اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ عدم ادائیگی ثابت ہوجائے اور مذکورہ صورت میں عدم ادائیگی کا محض شک ہے اس لئے اعادہ واجب نہ ہوگا۔[1]

## رکوع یا سجدہ کی عدم ادائیگی کا شک:

**شَكَّ فِي رُكُوعٍ أَوْ سُجُودٍ الخ:** رکوع یا سجدہ کے بارے میں شک ہوا کہ کیا یا نہیں؟ تو اگر یہ شک نماز پڑھنے کے دوران ہوا ہو پھر تو رکوع اور سجدہ کی ادائیگی کرے، کہ اصل فعل کی عدم ادائیگی ہے، اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ شک ہوا پھر رکوع اور سجدہ کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب نماز پڑھی تو سب امور انجام پائے ہوں گے۔

ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ "**من شك هل فعل شيئا ام لا الخ**" کا ضابطہ نماز کے باب میں وقتِ نماز اور حالتِ نماز کے ساتھ مقید ہے، نماز کا وقت نکل جانے اور نماز سے فارغ ہوجانے کے بعد اس ضابطہ پر عمل نہیں ہوگا۔

## رکعات کی تعداد میں شک کا حکم:

**وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ كَمْ صَلَّى الخ:** ایک آدمی کو نماز پڑھتے ہوئے شک ہوگیا کہ اس نے کتنی رکعات پڑھیں؟ تو اگر اس طرح کا شک پہلی مرتبہ ہوا ہو تو وہ نماز ازسرنو پڑھے، بایں طور کہ اس نماز کو کسی منافی صلوۃ عمل کے ذریعہ ختم کرکے دوبارہ تکبیر کہے، اور اگر کسی کو اس طرح کی صورت بکثرت پیش آتی ہو تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے، اور تحری میں جو واقع ہو اس کے مطابق عمل کرے، اور اگر تحری کے باوجود کسی طرف رجحان نہ ہو، تو پھر اقل فعل کو اختیار کرے، مثلاً دو تین میں شک ہو تو دو سمجھے اور بقیہ نماز اسی کے اعتبار سے مکمل کرے، اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ جب قلیل وکثیر میں شک ہو تو قلیل کے متیقن ہونے کی وجہ سے اسی کو اختیار کیا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر شک بکثرت پیش آتا ہو یا یہ کہ تحری سے کسی جانب رجحان ہوگیا ہو، تو پھر نماز میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا، لہذا مذکورہ قاعدہ باب صلوۃ میں جس طرح وقتِ صلوۃ اور حالتِ صلوۃ کے ساتھ مقید ہے، اسی طرح اس میں یہ بھی قید ہے کہ شک بکثرت پیش نہ آتا

(۱) المحیط البرھانی: ۱/۵۲۸۔

ہو اور تحری سے بھی کسی جانب میلان نہ ہوا ہو۔(۱)

پھر یہ تفصیل نماز کے دوران شک واقع ہونے کی صورت میں ہے، اگر نماز کے بعد رکعات کی مقدار میں شک ہوتو پھر اس شک کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب نماز ادا کی ہے تو مکمل ادا کی ہوگی، البتہ صاحب فتح القدیرؒ نے نماز کے بعد شک کے معتبر ہونے کی ایک استثنائی صورت ذکر کی ہے، وہ یہ کہ کسی کو نماز سے فارغ ہوکر (نماز سے فراغت سے مراد اس کے ارکان سے فارغ ہوجانا ہے خواہ سلام پھیر دیا ہو یا نہ پھیرا ہو، لہذا بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل اگر شک ہوا تو بھی یہی حکم ہوگا) یاد آئے کہ اس کا کوئی فرض ترک ہوا ہے، اور اس کو فرض کے ترک کا تو یقین ہو، مگر یہ متعین نہ ہو کہ کونسا فرض ترک ہوا ہے؟ تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا آخری سجدہ ترک ہوا ہے، کہ اس طرح کے مواقع پر آخری عمل کو اختیار کیا جاتا ہے، جیسا کہ "**الاصل بقاء ماکان علی ماکان**" کے ضابطہ کے تحت گزرا، اور آخری عمل اگرچہ قعدۂ اخیرہ ہے مگر چونکہ وہ بالکل اخیر میں انجام دیا جاتا ہے اس لئے اس میں اس طرح کا شک عامۃ پیش نہیں آسکتا، اس بناء پر سجدہ آخری عمل قرار پائے گا، لہذا وہ ایک سجدہ کرے اور پھر بقدر تشہد قعدہ کرے، کیونکہ امکان ہے کہ اس کی نماز مکمل ہوچکی ہو اور نماز کی تکمیل پر قعدہ فرض ہوتا ہے، اس کے بعد پھر کھڑا ہوکر ایک رکعت مع دو سجدوں کے ادا کرے، اور قعدہ میں بیٹھ کر سجدۂ سہو کر کے نماز پوری کردے، سجدہ کرنے کے بعد مزید ایک رکعت ادائیگی کا حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا جو فرض ترک ہوا ہے وہ رکوع ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں محض سجدہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے سجدہ کرنے کے بعد مزید ایک کامل رکعت ادا کرنے کا حکم کیا گیا۔(۲)

صاحب فتح القدیر نے نماز کے بعد شک کا اعتبار کئے جانے کی جو یہ استثنائی صورت ذکر فرمائی ہے، یہاں تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے سکوت فرمایا ہے، مگر "البحر الرائق" میں ذکر کیا ہے کہ اس استثناء کی حاجت نہیں تھی، کیونکہ مسئلہ ترک فرض کے شک ہوجانے کی وجہ سے نماز کے اعادہ اور عدم اعادہ کا ہے، اور مذکورہ صورت جس کا استثناء کیا گیا ہے اس میں فریضہ کے ترک کا یقین ہے، شک محض اس

(۱) التحقیق الباهر۔

(۱) البحر الرائق: ۱۱۷/۲، فتح القدير: ۴۵۲/۱، تبيين الحقائق: ۱۹۹/۱۔

فریضہ کی تعیین میں ہے، اسلئے یہ استثناء بے محل ہے۔(۱)

## پہلی مرتبہ پیش آنیوالے شک کا مصداق:

نیز اوپر مسئلہ میں جو "پہلی مرتبہ شک" پیش آنے کا تذکرہ آیا، اس کی مراد میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

(۱) اس سے مراد بلوغ کے بعد کا پہلا شک ہے، اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، لہذا دوسری تیسری مرتبہ اگر شک آئے تو اس کا حکم پہلے شک سے مختلف ہوگا۔

(۲) اس سے مراد اس نماز کا پہلا شک ہے جو وہ ادا کر رہا ہے، فخر الاسلام بزدوی اور ابن الفضل اسی کے قائل ہیں، لہذا اگر اس نماز میں دوبارہ یا سہ بارہ شک ہو تو پھر استیناف کا حکم نہیں ہوگا۔

(۳) "پہلے شک" سے مراد یہ ہے کہ اس کو شک کی عادت نہ ہو یعنی کبھی کبھار شک پیش آیا کرتا ہو، علامہ سرخسی اور علامہ کاسانیؒ کے یہاں یہی مختار ہے اور بعض فقہاء نے اس کو "**اشبہ بالفقہ**" قرار دیا ہے، لہذا جس کو شک اکثر وبیشتر پیش آئے تو وہ تحری کرے گا۔(۲)

**وَلَوْ أَخْبَرَهُ عَدْلٌ الخ**: ایک شخص نے کوئی نماز مثلاً ظہر ادا کی، نماز کے بعد کسی عادل اور ثقہ شخص نے اسکو بتلایا کہ تو نے ظہر کی صرف تین رکعات پڑھی ہیں، نمازی شش و پنج میں پڑ گیا، اور اسکے صادق یا کاذب ہونے کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرسکا، تو اسے چاہئے کہ احتیاطاً نماز کا اعادہ کرلے، کیونکہ اس کے صدق میں شک ہونے کا مطلب نماز میں شک ہونا ہے، لہذا "**من شك هل فعل شيئا ام لا الخ**" کے ضابطہ کے تحت نماز کا اعادہ کرلے۔

اوپر جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ نماز کے باب میں فراغت کے بعد مذکورہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا، مگر اس صورت میں نماز سے فراغت کے بعد مذکورہ نماز سے فراغت کے بعد بھی شک کا اعتبار کرتے ہوئے اعادۂ صلوۃ کا حکم دیا گیا، تو یہ صورت مذکورہ ضابطہ سے مستثنی ہے، اور مصنفؒ نے صاحب فتح القدیر کی استثناء کردہ صورت کے بجائے اس کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے(۳) البتہ اگر مذکورہ صورت میں اس کو مخبر کی

---

(۱) البحر الرائق: ۱۱۸/۲۔

(۱) ردالمحتار نعمانیہ: ۵۰۶/۱، البحر الرائق: ۱۱۸/۲۔

(۳) البحر الرائق ۱۱۸/۲۔

بات پر اعتماد نہ ہو اور اپنی نماز کے مکمل ہونے کا یقین ہو، تو پھر اسے اعادہ کی ضرورت نہیں، اور اگر دو عادل شخص اسکو خبر دیں اور اس کو ان کی خبر میں بھی شک ہو تو اس پر شک ہونے کے باوجود اعادہ لازم ہے۔(۱)

## امام ومقتدیوں میں رکعات کی تعداد میں اختلاف کا حکم:

**وَلَوْ وَقَعَ الِاخْتِلَافُ الخ**: امام اور مقتدیوں کے درمیان رکعات کی تعداد میں اختلاف ہو جائے مثلاً قوم تین کہے اور امام چار، تو اگر امام کو اپنی بات پر یقین ہو پھر تو اعادہ کی حاجت نہیں، اور اگر اس کو اپنی بات پر یقین نہ ہو تو پھر اعادہ لازم ہوگا جیسا کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا۔

اور اگر مقتدیوں کی رائے مختلف ہو تو امام کی رائے ان میں سے جس کے موافق ہو اس کے قول کو اختیار کیا جائے گا، خواہ جس کی رائے کی امام نے موافقت کی وہ تنہا ہی کیوں نہ ہو۔(۲)

**وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً بِنِيَّةِ الظُّهْرِ الخ**: ایک شخص نے ظہر کی نیت سے ایک رکعت پڑھی، دوسری رکعت میں شک پیدا ہوا کہ شاید وہ فوت شدہ عصر پڑھ رہا ہے، تیسری رکعت میں پہنچنے کے بعد نفل کی ادائیگی کا شک ہو گیا، چوتھی رکعت میں جب پہنچا تو پھر اسی ظہر کا شک ہوا جس کی نیت سے پہلی رکعت ادا کی تھی ؎

پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا

تو اس صورت میں کونسی نماز اداء ہوگی؟ فرماتے ہیں کہ اس کی وہی ظہر اداء ہوگی جو اس نے شروع کی تھی، اور جو شکوک اس کو پیدا ہوئے وہ سب غیر معتبر قرار پائیں گے، اس لئے کہ نماز کا آغاز اس نے یقیناً ظہر کی نیت سے کیا ہے، باقی سب محض احتمالات ہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ نیت کا اصل محل ابتداء صلوۃ ہے اور شروع میں ظہر کی ہی نیت کی گئی تھی، لہذا اخیر تک اس کے بقاء کا حکم ہوگا **كما مر في المبحث الثامن من مباحث النية**۔

## نماز پڑھتے ہوئے فوت شدہ سجدہ یاد آ جانے کا حکم:

**وَلَوْ تَذَكَّرَ مُصَلِّي الْعَصْرِ الخ**: ایک شخص عصر پڑھ رہا ہے، اسی دوران یاد آیا کہ اس کا کوئی سجدہ

(۱) البحر الرائق: ۱۱۸/۲، التحقيق الباهر۔

(۱) البحر الرائق: ۱۱۸/۲، وقد ذكرت هناك جزئيات أخرى لهذه المسئلة۔

فوت ہوا ہے، مگر یہ متعین نہ ہوسکا کہ وہ فوت شدہ سجدہ اسی عصر کا ہے یا کسی اور نماز مثلاً ظہر کا ہے؟ تو وہ تحری کرے اور تحری سے جو رجحان ہو اس کے مطابق عمل کرے، اگر تحری کے بعد بھی کسی جانب رجحان نہ ہوسکے تو پھر وہ ایک مزید سجدہ کر کے عصر مکمل کرلے، اس لئے کہ وہ فوت شدہ سجدہ اسی عصر کا بھی ہوسکتا ہے، مگر چونکہ اس میں ظہر کا بھی ہونے کا احتمال ہے اس لئے احتیاطاً اور استحباباً ظہر کا بھی اعادہ کرلے، اور ظہر کے اعادہ کے بعد پھر عصر کا بھی اعادہ کرلے، تا کہ نمازیں بالترتیب اداء ہوں۔ لیکن مزید سجدہ کر کے عصر مکمل کرنے کے بعد جو ظہر اور اس کے بعد پھر عصر کے اعادہ کا حکم تحریر کیا گیا یہ محض احتیاطاً اور استحباباً ہے، اگر ان نمازوں کا اعادہ نہ کیا جائے تو بھی کچھ حرج نہیں، اس لئے کہ جب تحری سے کچھ پتہ نہ چلا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ عصر ہی کا ہے، لہٰذا اس کے مطابق عصر مکمل کرلی گئی، اس سجدہ کے نماز عصر میں اداء ہوجانے کے بعد اس کی وجہ سے کسی اور نماز کا اعادہ ضروری نہیں رہا، ورنہ سابق نمازوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ اس کا سجدہ فوت ہوا ہو، لہٰذا کس کس نماز کا اعادہ کروگے؟

## تکبیر افتتاح، حدث، نجاست اور مسح رأس میں شک:

**وَفِي الْمُجْتَبَى إِذَا شَكَّ الخ:** ایک شخص کو شک ہوا کہ اس نے تکبیر افتتاح کہی یا نہیں؟ یا یہ شک ہوا کہ اس کو حدث پیش آیا یا نہیں؟ یا اس میں شک ہوا کہ اس کے کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں؟ یا اس بارے میں شک ہوا کہ مسح رأس کیا یا نہیں؟ ان تمام شکوک کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو پھر تو از سر نو ان امور کو انجام دے یعنی شک کے مقتضیٰ پر عمل کرے اور اگر ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہو تو پھر یہ امور انجام یافتہ سمجھے جائیں گے، لہٰذا شک کی طرف التفات نہ کرے۔

ان صورتوں میں سے تکبیر افتتاح اور مسح رأس میں پہلی مرتبہ شک پیش آنے کی صورت میں ان کے از سر نو انجام دینے کا حکم تو "**من شك هل فعل شيئا ام لا الخ**" کے ضابطہ کے مطابق ہے، لیکن حدث کے پیش آنے اور نجاست کے کپڑے پر لگ جانے کا پہلی مرتبہ شک پیش آنے کی صورت میں استقبال کا حکم دینا، "**اليقين لا يزول بالشك**" کے ضابطہ کے خلاف ہے، اس کی رو سے ان شکوک کا اعتبار نہ ہونا چاہئے، اور طہارت کے بقاء کا حکم ہونا چاہئے، مگر مصنفؒ اخیر قاعدہ میں ذکر فرمائیں گے کہ ان شکوک کا پہلی مرتبہ پیش آنا اس ضابطہ سے مستثنیٰ ہے، فلا اشکال۔

اسی طرح اگر یہ شکوک بکثرت پیش آئیں تو پھر ان شکوک کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس پر وضوء، غسل وغیرہ لازم نہیں ہوگا، اگرچہ "من شك هل فعل شيئا ام لا الخ" کے ضابطہ کی رو سے جب بھی شک پیش آئے تو فعل کو کالعدم مان کر اس کے از سر نو کرنے کا حکم ہونا چاہیئے، مگر ماقبل میں گزر چکا کہ کثرت سے پیش آنے والے شکوک میں یہ ضابطہ جاری نہیں ہوتا، لیکن علامہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مذکورہ صورت کا تعلق داخل صلوۃ سے ہے، لہذا جب دوران صلوۃ یہ شکوک پیش آئیں تو پھر ان کی حیثیت نماز کے ارکان میں پیش آنے والے شکوک کے مثل ہو جائے گی، اس لئے حکم یہ ہوگا کہ نماز میں پہلی مرتبہ پیش آنے کی صورت میں نماز کا استیناف کرے اور اگر بکثرت پیش آئیں تو پھر ان کی جانب التفات نہ کرے۔(۱)

وَلَوْ شَكَّ أَنَّهَا تَكْبِيرَةُ الِافْتِتَاحِ الخ: ایک شخص نے تکبیر کہی مگر اس میں شک ہو گیا کہ وہ تکبیر تحریمہ تھی یا تکبیر قنوت؟ تو اس شک والی تکبیر سے اس کی نماز شروع نہیں ہوگی، اسلئے کہ قنوت کی نیت سے کہی گئی تکبیر سے نماز شروع نہیں ہوتی، اور اس تکبیر کا افتتاح صلوۃ کی نیت سے کہا جانا متعین اور متیقن نہیں، لہذا جب افتتاح صلوۃ کی نیت نہیں پائی گئی تو پھر نماز شروع نہیں ہوگی۔(۲)

وَلَوْ شَكَّ فِي أَرْكَانِ الْحَجِّ، ذَكَرَ الْخَصَّافُ(۳) أَنَّهُ يَتَحَرَّى كَمَا فِي الصَّلَاةِ، وَقَالَ عَامَّةُ مَشَايِخِنَا: يُؤَدِّي ثَانِيًا؛ لِأَنَّ تَكْرَارَ الرُّكْنِ وَالزِّيَادَةَ عَلَيْهِ لَا يُفْسِدُ الْحَجَّ، وَزِيَادَةُ الرَّكْعَةِ تُفْسِدُ الصَّلَاةَ فَكَانَ التَّحَرِّي فِي بَابِ الصَّلَاةِ أَحْوَطَ كَذَا فِي الْمُحِيطِ-(۴) وفي البدائع(۵) أَنَّهُ إِنْ كَانَ فِي الْحَجِّ يَبْنِي عَلَى الْأَقَلِّ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ:(۶) شَكَّ فِي الْقِيَامِ فِي الْفَجْرِ أَنَّهَا الْأُولَى، أَوْ الثَّانِيَةُ رَفَضَهُ وَقَعَدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ،

(۱) ردالمحتار ۱/۵۰۷ نعمانیہ۔

(۲) البحر الرائق ۲/۱۱۸، فی فتح القدیر: ۱/۴۵۲۔

(۳) قد تقدمت ترجمته فی اواخر مقدمة الکتاب۔

(۴) ای فی محیط ابی القاسم السرخسی کما قال الشلبی فی حاشیة "تبیین الحقائق": ۱/۱۹۹ وفیه: "الجصاص" بدل "الخصاف"

(۵) بدائع الصنائع: ۱/۴۰۳۔

(۶) الفتاوی البزازیة علی هامش الهندیة: ۴/۶۱-۶۲۔

ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بِفَاتِحَةٍ وَسُورَةٍ، ثُمَّ أَتَمَّ وَسَجَدَ لِلسَّهْوِ، فَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَنَّهَا عَنِ الْأَوَّلِ أَمْ عَنِ الثَّانِيَةِ يَمْضِي فِيهَا، وَإِنْ شَكَّ فِي السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ؛ لِأَنَّ إِتْمَامَهَا لَازِمٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ قَعَدَ، ثُمَّ قَامَ وَصَلَّى رَكْعَةً وَأَتَمَّ بِسَجْدَةِ السَّهْوِ.

وَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَنَّهُ صَلَّى الْفَجْرَ رَكْعَتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثَ إِنْ كَانَ فِي السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَسَدَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي السَّجْدَةِ الْأُولَى يُمْكِنُ إِصْلَاحُهَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ؛ لِأَنَّ تَمَامَ الْـمَـاهِيَةِ بِالرَّفْعِ عِنْدَهُ فَتَرْتَفِعُ السَّجْدَةُ بِالرَّفْضِ ارْتِفَاعُهَا بِالْـحَدَثِ فَيَقُومُ وَيَقْعُدُ وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ إِلَى أَنْ قَالَ نَوْعٌ مِنْهُ، تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ رُكْنًا قَوِيًّا فَسَدَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ تَرَكَ رُكْنًا فِعْلِيًّا يُحْمَلُ عَلَى تَرْكِ الرُّكُوعِ فَيَسْجُدُ ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَقُومُ وَيُصَلِّي رَكْعَةً بِسَجْدَتَيْنِ.[1]

صَلَّى صَلَاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، ثُمَّ تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ فِي رَكْعَةٍ وَلَمْ يَعْلَمْ بِأَيَّةِ صَلَاةٍ أَعَادَ الْفَجْرَ، وَالْوِتْرَ، وَإِنْ تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ فِي رَكْعَتَيْنِ فَكَذَلِكَ،[2] وَإِنْ تَذَكَّرَ التَّرْكَ فِي الْأَرْبَعِ فَذَوَاتُ الْأَرْبَعِ كُلُّهَا، (انْتَهى) وَمِنْهَا: شَكَّ هَلْ طَلَّقَ أَمْ لَا لَمْ يَقَعْ. شَكَّ أَنَّهُ طَلَّقَ وَاحِدَةً أَوْ أَكْثَرَ، بَنَى عَلَى الْأَقَلِّ كَمَا ذَكَرَهُ الْإِسْبِيجَابِيُّ[3] إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ[4] بِالْأَكْثَرِ، أَوْ يَكُونَ أَكْبَرُ ظَنِّهِ عَلَى خِلَافِهِ وَإِنْ قَالَ الزَّوْجُ: عَزَمْت عَلَى أَنَّهُ ثَلَاثٌ يَتْرُكُهَا، وَإِنْ أَخْبَرَهُ عُدُولٌ حَضَرُوا ذَلِكَ الْـمَجْلِسَ بِأَنَّهَا وَاحِدَةٌ وَصَدَّقَهُمْ أَخَذَ بِقَوْلِهِمْ إِنْ كَانُوا عُدُولًا، وَعَنِ الْإِمَامِ الثَّانِي: حَلَفَ بِطَلَاقِهَا وَلَا يَدْرِي أَثَلَاثٌ أَمْ أَقَلُّ يَتَحَرَّى وَإِنِ اسْتَوَيَا

---

(۱) وزاد في هذا المقام في الفتاوى البزازية: "ويسجد للسهو"

(۲) هذا ليس بصحيح، والصحيح كما في البزازية التي نقل عنها المصنف: "وان تذكر انه ترك في ركعتين، فالفجر والمغرب والوتر لأن الكل يفسد بترك القراءة في ركعتين"

(۳) قد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب۔

(۴) وفي البزازيه: "الى ان يستيقن"

عَمِلَ بِأَشَدِّ ذَلِكَ عَلَيْهِ كَذَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ،[1] وَمِنْهَا شَكَّ فِي الْخَارِجِ أَمَنِيٌّ أَوْ مَذْيٌ وَكَانَ فِي النَّوْمِ فَإِنْ تَذَكَّرَ احْتِلَامًا وَجَبَ الْغُسْلُ اتِّفَاقًا وَإِلَّا لَمْ يَجِبْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ عَمَلًا بِالْأَقَلِّ، وَهُوَ الْمَذْيُ وَوَجَبَ عِنْدَهُمَا احْتِيَاطًا؛ كَقَوْلِهِمَا[2] بِالنَّقْضِ بِالْمُبَاشَرَةِ الْفَاحِشَةِ وَكَقَوْلِ الْإِمَامِ فِي الْفَأْرَةِ الْمَيِّتَةِ إِذَا وُجِدَتْ فِي بِئْرٍ وَلَمْ يَدْرِ مَتَى وَقَعَتْ۔

**ترجمہ**: اور اگر حج کے ارکان میں شک ہو تو امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ تحری کرے جیسا کہ نماز میں تحری کی جاتی ہے، اور ہمارے عام مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ :وہ رکن دوبارہ انجام دے، اس لئے کہ رکن کا تکرار اور زیادتی حج کو فاسد نہیں کرتا ہے اور رکعت کی زیادتی نماز کو فاسد کردیتی ہے، لہذا باب صلوۃ میں تحری کرنے میں زیادہ احتیاط ہے کذا فی المحیط، اور بدائع میں ہے کہ :وہ ظاہر الروایہ کے مطابق حج میں اقل پر بناء کرے گا، اور بزازیہ میں ہے کہ :فجر میں قیام میں شک ہوگیا کہ وہ پہلی رکعت ہے یا دوسری؟ تو اس قیام کو ترک کردے اور بقدر تشہد قعدہ کرے، پھر فاتحہ اور سورۃ کے ساتھ دو رکعت پڑھے، پھر نماز مکمل کرے اور سجدۂ سہو کرے، اور اگر فجر کے سجدہ میں شک ہوا ہو کہ وہ پہلی رکعت کا ہے یا دوسری رکعت کا تو اس سجدہ کو پورا کرے خواہ شک دوسرے سجدہ میں ہوا ہو، اس لئے کہ سجدہ کو پورا کرنا ہر حال میں لازم ہے، اور جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے، اور سجدۂ سہو کے ساتھ نماز مکمل کرے اور اگر فجر کے سجدہ میں شک ہوا کہ اس نے فجر کی دو رکعات پڑھی ہیں، یا تین، تو اگر یہ شک دوسرے سجدہ میں پیش آیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر پہلے سجدہ میں پیش آیا ہو تو امام محمد کے نزدیک اس کی نماز کی اصلاح ممکن ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سجدہ کی ماہیت کی تکمیل اس سے سر اٹھانے سے ہوتی ہے، لہذا ترک سجدہ سے سجدہ مرتفع ہوجائے گا جیسا کہ وہ حدث کے پیش آنے سے مرتفع ہوجاتا ہے، پس وہ کھڑا ہو اور قعدہ کرے اور سجدۂ سہو کرے، یہاں تک کہ صاحب بزازیہ نے فرمایا کہ :اس نوع کا (ایک مسئلہ) یہ ہے کہ :اس کو یاد آیا کہ اس نے کوئی قولی رکن چھوڑ دیا ہے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور (اگر یہ یاد آیا کہ) کوئی فعلی رکن ترک کیا ہے تو اس کو

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الھندیہ :۴/۲۶۱۔

(۲) مرجع ضمیر التثنیۃ الی ابی حنیفۃ وابی یوسف، لا الی ابی یوسف ومحمد، کما یتبادر الذھن الیہ، فتأمل۔

ترکِ رکوع پر محمول کیا جائے گا، لہذا وہ سجدہ کرے پھر قعدہ کرے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت مع دوسجدوں کے ادا کرے، کسی ایک نے ایک دن اور ایک رات کی نمازیں ادا کیں پھر یاد آیا کہ کسی ایک رکعت میں قرات ترک ہوئی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کونسی نماز کی ترک ہوئی ہے، تو وہ فجر اور وتر کا اعادہ کرے، اور اگر یہ یاد آیا کہ دو رکعات میں ترک ہوئی ہے تو بھی ایسا ہی کرے اور اگر چار رکعات میں ترک کرنا یاد آئے تو چار رکعات والی تمام نمازوں کی قضاء کرے انتہی۔

اور انہیں مسائل میں سے ہے کہ: کسی کو شک ہوا کہ طلاق دی یا نہیں؟ تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کسی کو شک ہوا کہ ایک طلاق دی یا ایک سے زائد؟ تو اقل پر مدار رکھے، جیسا کہ علامہ اسبیجابیؒ نے یہی ذکر کیا ہے، مگر یہ کہ اس کو اکثر کا یقین ہو، یا اس کے خلاف غالب گمان ہو، اور اگر شوہر کہے کہ مجھے یقین ہے کہ وہ تین طلاقیں ہیں تو (پھر) وہ اس کو چھوڑ دے، اور اگر اس کو ایسے چند عادل اشخاص جو اس مجلس میں حاضر تھے یہ خبر دیں کہ وہ طلاق ایک تھی، اور وہ ان کی تصدیق کرے تو ان کے قول کو اختیار کرلے بشرطیکہ وہ عادل ہوں، اور امام ثانی (امام ابو یوسفؒ) سے مروی ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی اور اسے یہ معلوم نہیں کہ تین کی کھائی یا اس سے کم کی؟ تو تحری کرے، اور اگر ہر دو طرف رجحان برابر ہو تو ان میں جو اپنے اوپر شدید تر ہو اس پر عمل کرے کذا فی البزازیہ، اور انہیں مسائل میں سے ہے کہ: کسی کو (پیشاب گاہ سے) نکلنے والی رطوبت میں شک ہوا کہ وہ منی ہے یا مذی؟ حال یہ کہ وہ سویا ہوا تھا، تو اگر احتلام (بدخوابی) یاد ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوگا، ورنہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا، کہ عمل اقل پر ہوتا ہے اور وہ مذی ہے، اور ان دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا جیسا کہ ان دونوں کا قول ہے کہ مباشرۃ فاحشہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور جیسا کہ مردار چوہے کے بارے میں امام صاحبؒ کا قول ہے کہ جب وہ کنویں میں ملے اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کب گرا؟ (تو پانی فاسد ہوجائے گا)

## ارکان حج میں شک کا حکم:

**تشریح**: وَلَوْ شَكَّ فِي أَرْكَانِ الْحَجِّ الخ: افعال حج میں شک ہوجائے مثلاً طواف کے چکروں یا کنکریوں کی تعداد میں شک ہوجائے تو اس مسئلہ میں حضرات احنافؒ کے یہاں مختلف اقوال ہیں:

(۱) امام جصاص فرماتے ہیں کہ نماز کی طرح یہاں بھی تحری کی جائے گی، اور جس بات پر تحری واقع

(۱) ردالمحتار نعمانیه: ۱/۵۰۷۔

ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔

(۲) عام فقہاء اس کے قائل ہیں کہ جس رکن وفعل میں شک ہوا اس کو دوبارہ انجام دیا جائے، تحری کافی نہیں ہوگی، کیونکہ حج رکن کے تکرار اور زیادتی سے فاسد نہیں ہوتا، اس لئے اعادہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ نماز چونکہ تکرار رکن اور زیادتی رکن سے فاسد ہوجاتی ہے، اس لئے اس میں تحری کرلینے میں احتیاط ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ حسب ضابطۂ: "**من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل**" بناء علی الاقل کرے، صاحب بدائع نے اسی کو ظاہر الروایہ قرار دیا ہے، ان اقوال میں سے راجح قول دوسرا ہے، جیسا کہ علامہ شامی کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے۔(۱)

مصنفؒ نے صاحب بدائع کے حوالہ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ بناء علی الاقل کرے علامہ شامی فرماتے ہیں: کہ مجھے بدائع میں اس کی تصریح نہیں ملی، واقعہ بھی یہی ہے کہ اس میں بناء علی الاقل کی تصریح نہیں، بلکہ بناء علی الیقین کی تصریح ہے، شاید اس وجہ سے کہ اقل ہی یقینی ہوتا ہے مصنفؒ نے یقین کو اقل سے تعبیر کردیا، نیز بدائع کے کلام سے واضح ہے کہ یقین سے ان کی مراد اقل ہی ہے فلیراجع۔

## فجر پڑھتے ہوئے رکعتوں کی تعداد میں شک:

**وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ شَكَّ فِي الْقِيَامِ الخ**: نماز فجر میں وقوع شک کی کچھ صورتیں مصنفؒ نے یہاں ذکر فرمائی ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ: حالت قیام میں شک ہوا کہ پہلی رکعت ہوئی یا دوسری؟ تو اس کو چاہئے کہ اس قیام کو ترک کردے اور کچھ دیر بقدر تشہد بیٹھ کر ازسرِ نو فاتحہ وسورۃ کے ساتھ کامل دو رکعت اداء کرے اور سجدۂ سہو بھی کرے۔

قیام کا ترک اس لئے ہے کہ سجدہ کے ساتھ مقید ہونے تک نماز محلِ رفض میں ہوتی ہے، یعنی اس کو قطع کیا جاسکتا ہے، اور ترک قیام کے بعد بقدر تشہد بیٹھنے کا حکم وجوبی نہیں ہے، بلکہ محض اس لئے ہے کہ رفض مؤکد ہوجائے، اس لئے کہ اگر وہیں کے وہیں قیام ثانی کرلیا جائے تو دونوں قیاموں میں امتیاز نہیں ہوسکے گا۔

---

(۱) ردالمحتار نعمانیہ: ۱/۵۰۷۔

فَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ الخ: مذکورہ مسئلہ کی یہ دوسری صورت ہے، وہ یہ کہ نماز فجر کے سجدہ میں اگر یہ شک ہو کہ یہ پہلی رکعت کا سجدہ ہے یا دوسری رکعت کا؟ اس صورت میں مصلی کو چاہئے کہ وہ اس کو پورا کرلے، ترک نہ کرے، خواہ یہ شک رکعت کے دوسرے سجدہ میں پیش آیا ہو، اس لئے کہ رکعت خواہ پہلی ہو یا دوسری، بہرصورت اس سجدہ کی ادائیگی لازم ہے، پھر جب دوسرے سجدہ سے فارغ ہوجائے تو بیٹھ جائے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ دوسری رکعت کا سجدہ ہو اور جب تحری کے باوجود کچھ رجحان نہ بنے تو بناء علی الاقل کیا جاتا ہے، جس میں ہر اس موقع پر قعود کا حکم ہے جہاں قعود کا احتمال ہو، مذکورہ حکم کا تعلق اسی صورت سے ہے، اس کے بعد کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھ کر نماز پوری کرے، اور سجدۂ سہو بھی کرے، اس لئے کہ بناء علی الاقل میں اخیر میں سجدۂ سہو کیا جاتا ہے۔

وَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَنَّهُ صَلَّى الْفَجْرَ الخ: ذکر کردہ مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ نماز فجر کے سجدہ میں یہ شک ہو کہ اس نے دو رکعت پڑھی ہے یا تین؟ تو اگر یہ شک رکعت کے دوسرے سجدہ میں پیش آیا تو نماز فاسد ہوگئی، اصلاح کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ تیسری رکعت کا یہ سجدہ دو رکعت پر قعدہ کئے بغیر ہوا ہو، اور اس صورت میں نماز فاسد ہوجاتی ہے، اور اگر رکعت کے پہلے سجدہ میں یہ شک پیش آیا تو امام ابو یوسفؒ کے یہاں اس کی نماز اب بھی فاسد ہے، کیونکہ ان کے یہاں محض وضعِ جبہہ سے سجدہ کی تکمیل ہوجاتی ہے پس قعدہ اخیرہ کئے بغیر اگلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید کرنا پایا گیا، اور امام محمدؒ کے یہاں چونکہ سجدہ کی تکمیل رفع جبہہ سے ہوتی ہے تو ان کے یہاں ابھی نماز فاسد نہیں ہوئی، اس کی اصلاح کی گنجائش باقی ہے، بایں طور کہ وہ ترک سجدہ کی نیت سے سجدہ سے سر اٹھالے اور اس کے بعد کھڑا ہو کر بیٹھ جائے اور سجدۂ سہو کر کے سلام پھیر دے، ایسا کرلینے سے اس کی نماز مکمل ہوجائے گی، اس لئے کہ ترک سجدہ کی نیت سے سر اٹھانے سے سجدہ مکمل نہیں ہوا، جس کی وجہ سے یہ رکعت سجدہ کے ساتھ مقید نہیں ہوئی، اور جب تک رکعت سجدہ کے ساتھ مقید نہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہوتی کما عرف فی کتب الفقہ۔

یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ سجدہ سے سر اٹھانے سے قبل کسی کو حدث پیش آجائے اس بارے میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قعدہ اخیرہ کئے بغیر آئندہ رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے اور پھر سجدہ بھی کرے، مگر سجدہ میں پہنچ کر اس کو حدث پیش آجائے تو قعدۂ اخیرہ نہ کرنے کی صورت میں سجدہ کرلینے سے جو نماز کے فساد کا حکم ہوتا ہے، اس حدث کی وجہ سے اس کی نماز فاسد ہونے سے بچ جائے گی، لہذا وہ اٹھ کر

جا کرکے وضوء کرے اور اپنی نماز مکمل کرلے، وجہ یہی ہے کہ امام محمدؒ کے یہاں سجدہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک سجدہ سے سر نہ اٹھالیا جائے، اور امام ابو یوسف کے یہاں چونکہ محض وضعِ جبہہ سے سجدہ مکمل ہوجاتا ہے اس لئے ان کے یہاں سجدہ میں پہنچتے ہی نماز فاسد ہوجائے گی، خواہ حدث پیش آئے یا نہ آئے، یہ مسئلہ ''مسئلہ زہ'' کے نام سے معروف ہے، امام محمدؒ نے جب یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے سامنے بیان کیا، تو انہوں نے برجستہ فرمایا: ''**زہ صلاۃ فسدت اصلحھا الحدث**'' یعنی کیا ہی تعجب کی بات ہے کہ وہ نماز فاسد ہوچکی تھی مگر حدث نے اس کی اصلاح کردی۔

مذکورہ صورت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ تحری کرنے کے بعد یہ رجحان بنا ہو کہ یہ دوسری رکعت کا سجدہ ہے یا تیسری رکعت کا؟ اس لئے کہ اگر تحری سے دوسری رکعت کا سجدہ ہونے کا رجحان ہوا تو علی اختلاف الاقوال: امام ابو یوسف کے یہاں نماز فاسد اور امام محمد کے یہاں درست ہوجائے گی کما مر، لیکن اگر تحری کے بعد اس کا کچھ رجحان نہ بنے تو صاحب التحقیق الباہر نے ذکر کیا ہے کہ پھر اس کی نماز بالاتفاق فاسد ہوجانی چاہئے، مگر یہ درست نہیں، اس لئے اگر تحری کے باوجود کچھ رجحان نہ ہوا تو پھر وہ بناء علی الاقل کرے گا، لہذا اس کو دوسری رکعت سمجھ کر اپنی نماز مکمل کرے اور اخیر میں سجدۂ سہو کرے کما ہو ظاہر۔

## نماز پڑھتے ہوئے کسی رکن قولی یا رکن فعلی کے ترک ہوجانے کا شک:

**اِلَى أَنْ قَالَ نَوْعٌ مِنْهُ الخ:** ''**اِلَى أَنْ قَالَ الخ**'' کا مطلب یہ ہے کہ صاحب فتاوی بزازیہ نے مسائل شک ذکر کرتے ہوئے ''نوع منہ'' کا عنوان قائم کیا ای **نوع من الشك**، اور پھر اس کے بعد یہ مسئلہ ذکر کیا کہ: ایک شخص کو نماز پڑھتے ہوئے یاد آیا کہ اس نے کوئی قولی رکن ترک کردیا ہے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ رکن قولی تو قراءت ہے، اس کے علاوہ کوئی اور قولی رکن نہیں، اور ترک قراءت مفسد صلوۃ ہے، اور اگر اس کو یہ یاد آئے کہ کوئی رکن فعلی ترک ہوا ہے، تو پھر اس کو رکوع پر محمول کیا جائے گا، لہذا اس کے بعد وہ اولا ایک سجدہ کرے، اس کے بعد بیٹھ جائے، پھر کھڑا ہو کر کے ایک رکعت مع دو سجدوں کے ادا کرے اور اخیر میں سجدۂ سہو بھی کرے، اس صورت میں اولا ایک سجدہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ رکن فعلی جس کا ترک ہوا ہے۔ وہ سجدہ بھی ہوسکتا ہے، اور مابین السجدتین ترتیب واجب ہے، اس لئے پہلے ایک سجدہ کرے تا کہ سجدے اپنی ترتیب کے ساتھ اداء ہوجائیں، اس

کے بعد مکمل ایک رکعت ادا کرنے کو اس لئے کہا گیا کہ مذکورہ صورت کو اصل ترکِ رکوع پر محمول کیا گیا ہے، ترک رکوع کی شکل میں رکوع کئے بغیر سجدہ کرنا پایا گیا، حالانکہ رکوع کے بغیر سجدہ معتبر نہیں ہوتا، اس لئے رکوع کی دوبارہ ادائیگی کے لئے مکمل رکعت اداء کرنا ضروری ہوگا۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مذکورہ صورت میں "یحمل علی ترك الرکوع" کی تخصیص صحیح نہیں، اس لئے کہ رکن فعلی کا اطلاق سجدہ پر بھی ہوتا ہے اسی واسطے سجدہ اور رکوع ہر دو کی ادائیگی کا حکم کیا گیا، نیز البحر الرائق، فتاوی قاضیخاں اور خلاصۃ الفتاوی میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے مگر وہاں رکوع کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔(۱)

## دن بھر کی نمازوں میں سے کسی نماز میں عدم قراءت کا شک:

صَلَّی صَلَاةَ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ الخ: کسی نے ایک دن ورات کی نمازیں ادا کیں، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے کسی نماز کی ایک رکعت میں قراءت نہیں کی، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کونسی نماز تھی؟ تو اسے چاہئے کہ وہ فجر اور وتر کا اعادہ کرلے، اس لئے کہ یہ دونوں نمازیں ایسی ہیں کہ ایک رکعت کی قراءت کے ترک سے فاسد ہوجاتی ہیں، ان کے علاوہ دیگر نمازوں میں اگر ایک رکعت میں قراءت نہ ہوتو ان کا فساد لازمی نہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جبکہ اس کا خیال یہ ہو کہ دو رکعتوں میں اس نے قراءت ترک کی ہے، کیونکہ ان دو نمازں کے علاوہ کسی اور نماز میں دو رکعت میں قراءت ترک ہونے کے باوجود اس نماز کا فاسد ہوجانا لازمی نہیں، سوائے مغرب کے، اس لئے کہ مغرب میں اگر دو رکعتوں میں بالکل قراءت نہ کی جائے تو صرف ایک رکعت میں قراءت ہوئی، جبکہ مغرب میں دو رکعات میں قراءت فرض ہے، اس لئے اس صورت میں مغرب کا بھی اعادہ کرنا چاہئے، مصنفؒ کو فجر اور وتر کے ساتھ اس صورت میں مغرب کے اعادہ کے بھی تصریح کرنی چاہئے تھی، چنانچہ بزازیہ وغیرہ میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔(۲)

اور اگر اسکو یہ یاد آئے کہ اس نے چار رکعات میں قراءت ترک کی ہے تو پھر چار رکعات والی تمام نمازیں قضاء کرے، اس لئے کہ چار رکعات میں قراءت کا ترک رباعی نمازوں میں ہی ہوسکتا ہے نہ

---

(۱) البحر الرائق ۲/۱۱۸، فتاوی قاضیخان علی هامش الهندیه ۱/۱۰۷، خلاصة الفتاوی ۱/۱۷۲۔

(۲) فتاوی بزازیه علی هامش الهندیه ۴/۲۶۱۔

کہ ثلاثی یا ثنائی میں۔

## طلاق کی تعداد میں شک:

**وَمِنْهَا: شَكَّ هَلْ طَلَّقَ أَمْ لَا؟ الخ:** کسی کو اگر اس میں شک ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا نہیں؟ تو اسکی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی، جیسا کہ ضابطہ ہے: "**من شک هل فعل ام لا؟ فالاصل انه لم یفعل**" اور اگر کسی کو اس میں شک ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے یا ایک سے زائد؟ اس کے بارے میں علامہ اسبیجابیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اقل عدد کے مطابق حکم ہوگا، یعنی ایک اور دو میں شک ہے تو ایک کے اور اگر دو اور تین میں شک ہے تو دو طلاق کے وقوع کا حکم ہوگا، البتہ اگر اس کو زائد عدد کے مطابق طلاق دینے کا یقین یا غالب گمان ہو، تو پھر حسب یقین وغالب گمان حکم ہوگا کما ہی الضابطۃ۔

اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تین کا عزم کیا تھا یعنی میرا پختہ ارادہ تین طلاق دینے کا تھا، لیکن واقع میں کتنی طلاق دیں، اس کا علم نہیں، تو اس صورت میں اس پر بیوی کو علیحدہ کردینا واجب ہوگا، اس لئے کہ عزم مصمم پر عند اللہ مواخذہ ہوگا جیسا کہ مباحث نیت میں سے "مبحث تاسع" کے اواخر میں گذر چکا، اور عند اللہ عزم مصمم پر مواخذہ اس کے فی الجملہ معتبر ہونے کی دلیل ہے، اس لحاظ سے عزم ثلاث گویا ایقاع ثلاث ہے، لہذا اسے چاہئے کہ وہ بیوی کو علیحدہ کردے[1] مگر یہ حکم احتیاطی ہے، کیونکہ وقوع طلاق کا مدار تلفظ پر ہے نہ کہ عزم پر کمامر فی المبحث التاسع، اور مذکورہ صورت میں تلفظ کے پائے جانے پر کوئی دلیل موجود نہیں، اس لئے ازروئے قاعدہ اصلاً اس صورت میں طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہونا چاہئے، یا پھر اقل طلاق کے وقوع کا حکم ہو، جبکہ شوہر کم وبیش طلاق کی بات کہے۔ واللہ اعلم

اور اگر اس صورت میں چند عادل مرد جو مجلس طلاق میں موجود تھے یہ کہیں کہ: شوہر نے ایک طلاق دی تھی اور یہ شوہر جس کو تین طلاق کا پختہ ارادہ کرنا یاد ہے اس کا بھی ان کے قول کی طرف رجحان ہوجائے، تو اس کے لئے انکے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے لہذا اس پر اس کو علیحدہ کرنا واجب نہیں ہوگا اور باوجود تین طلاق کا پختہ ارادہ یاد ہونے کے بیوی سے رجوع کی گنجائش ہوگی، اور اگر اس کا ان کے قول کی جانب کچھ بھی رجحان نہ ہو، تو پھر اپنے عزم کے مطابق علیحدگی واجب ہوگی۔

---

(۱) التحقیق الباہر۔

اس مسئلہ کے اخیر میں مصنفؒ نے جو" ان کانوا عدولا " فرمایا ہے اس اضافہ کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ اس سے پہلے" وان اخبرہ عدول "میں اس کی تصریح آچکی۔

نیز امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ: کسی شخص نے بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھائی تھی، مگر اب یاد نہیں رہا کہ تین طلاق کی قسم کھائی تھی یا اس سے کم کی؟ تو اسے چاہئے کہ تحری کرے، اور تحری میں جو آئے اس کے مطابق عمل کرے، اور اگر تحری کے باوجود کچھ رجحان نہ بنے تو پھر اشد ترین شکل اختیار کرے یعنی تین سمجھے اور اس کو علیحدہ کردے، مگر واضح رہے کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اصل مذہب یہی ہے کہ اس صورت میں بھی حسب ضابطۂ مذکورہ اقل طلاق کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر علامہ اسبیجابیؒ نے صراحت بھی فرمائی ہے۔

## پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا مذی کا شک:

**وَمِنْهَا شَكٌّ فِي الْخَارِجِ أَمَنِيٌّ أَوْ مَذْيٌ الخ** : کسی کو نیند کی حالت میں شرمگاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں شک ہوا کہ وہ منی ہے یا مذی؟ تو دو صورتیں ہیں:

اس کو احتلام (بدخوابی) یاد ہو تو اس صورت میں اس کو منی پر محمول کیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر غسل واجب ہوگا۔

(۲) اس کو بدخوابی یاد نہ ہو، اس صورت میں امام ابو یوسف کے یہاں غسل واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کو حسب قاعدۂ مذکورہ اقل پر محمول کرتے ہیں اور منی و مذی میں سے اقل مذی ہے، اور حضرات طرفینؒ اس صورت میں بھی احتیاطاً وجوب غسل کے قائل ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرات شیخینؒ "مباشرۃ فاحشہ" کی صورت میں احتیاطاً غسل واجب قرار دیتے ہیں اور جیسا کہ حضرت امام صاحب اس صورت میں جبکہ کنویں میں چوہا مردہ ملے، اور اس کے اس میں گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، احتیاطاً تین دن پہلے سے کنویں کو ناپاک مانتے ہیں، ورنہ قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ "مباشرۃ فاحشہ" کی صورت میں مذی کے واقعی خروج کے بغیر غسل واجب نہ ہو، جیسا کہ امام محمد اسی کے قائل ہیں، کہ "مذی کا عدم خروج" ہی اقل ہے، اسی طرح کنویں میں چوہا مردہ ملنے کی صورت میں اقل یہ ہے کہ اس کو اس وقت سے ناپاک مانیں جس وقت سے اس میں چوہے کے وقوع کا علم ہوا، نہ کہ اس سے پہلے سے، چنانچہ حضرات صاحبین کا

یہی مذہب ہے۔

## مباشرۃ فاحشہ کا مفہوم:

مباشرۃ فاحشہ یہ ہے کہ : مرد وعورت کی شرمگاہیں باہم اس طرح ملیں کہ دونوں برہنہ ہوں خواہ یہ ملنا قبل کی جانب سے ہو یا دبر کی جانب سے، اگر دو مردوں کی یا دو عورتوں کی شرمگاہیں بھی اسی طور پر ملیں تو بھی یہی حکم ہے، البتہ مرد کے حق میں اس مباشرۃ فاحشہ سے وضو ٹوٹنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کی شرمگاہ منتشر ہو، ورنہ اس کی وضوء نہیں ٹوٹے گی، عورت کے حق میں یہ شرط نہیں۔(۱)

## پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کا تفصیلی حکم:

واضح ہو شرمگاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا مذی ہونے کے شک کا یہ مسئلہ مصنفؒ نے یہاں اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، ورنہ درحقیقت اس مسئلہ کی کل چودہ صورتیں ہیں، جن کو علامہ شامیؒ نے بیان کیا ہے، خلاصہ ان کا یہ ہے کہ شرمگاہ سے مادہ نکلنے کی صورت میں اگر احتلام (بدخوابی) بھی یاد ہو تو سات صورتیں ہونگی:

اس مادہ کے بارے میں :(۱) منی ہونے کا یقین ہو، (۲) مذی ہونے کا یقین ہو، (۳) ودی ہونے کا یقین ہو، (۴) منی یا مذی ہونے کے مابین شک ہو، (۵) منی یا ودی ہونے کے مابین شک ہو، (۶) مذی یا ودی ہونے کے مابین شک ہو، (۷) منی یا مذی یا ودی ہرایک کے ہونے کا شک ہو، اسی طرح اگر احتلام (بدخوابی) یاد نہ ہو تو بھی یہی سات صورتیں ہونگی :(۸) منی ہونے کا یقین ہو، (۹) مذی ہونے کا یقین ہو، (۱۰) ودی ہونے کا یقین ہو، (۱۱) منی یا مذی کے مابین شک ہو، (۱۲) منی یا ودی کے مابین شک ہو، (۱۳) مذی یا ودی کے مابین شک ہو، (۱۴) منی یا مذی یا ودی ہرسہ کے مابین شک ہو۔

ان چودہ صورتوں میں سے سات میں بالاتفاق غسل واجب ہے، وہ سات یہ ہیں:(۱)،(۲)، (۴)(۵)،(۶)،(۷)،(۸)، اور چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوگا، وہ چار یہ ہیں : (۳)،(۹)،(۱۰)،(۱۳)، اور تین صورتوں میں اختلاف ہے، حضرات طرفین ان میں وجوب غسل کے

(۱) ردالمحتار زکریا: ۱/۲۷۷۔

قائل ہیں اورامام ابو یوسفؒ عدم وجوب غسل کے، وہ تین صورتیں یہ ہیں، (۱۱)، (۱۲)، (۱۴)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ جس طرح مصنفؒ کی ذکرکردہ صورت میں حضرات طرفین اورامام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسی طرح مزید دواور صورتیں یعنی منی یاودی کے مابین شک ہو یا منی، مذی اورودی ہرسہ کے درمیان شک ہو اوراحتلام یاد نہ ہو، ان میں اختلاف ہے،امام ابو یوسف کے یہاں عملا بالاقل غسل واجب نہیں ہوگا اورحضرات طرفین کے یہاں احتیاطاً غسل واجب ہوجائے گا، یہ دونوں صورتیں اوپرذکرکردہ ترتیب میں (۱۲)، (۱۴)، پرمذکورہیں۔

وهٰهُنَا فُرُوعٌ لَمْ أَرَهَا الْآنَ: الْأَوَّلُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَشَكَّ فِي قَدْرِهِ يَنْبَغِي لُزُومُ إِخْرَاجِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ، وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ مِنَ الْقَضَاءِ [1] إِذَا شَكَّ فِيمَا يَدَّعِي عَلَيْهِ يَنْبَغِي أَنْ يُرْضِيَ خَصْمَهُ وَلَا يَحْلِفُ احْتِرَازًا عَنِ الْوُقُوعِ فِي الْحَرَامِ، وَإِنْ أَبَى خَصْمُهُ إِلَّا حَلِفَهُ إِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّ الْمُدَّعِيَ مُحِقٌّ لَا يَحْلِفُ، وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ مُبْطِلٌ سَاغَ لَهُ الْحَلِفُ (انْتَهٰى)

الثَّانِي :لَهُ إِبِلٌ وَبَقَرٌ وَغَنَمٌ سَائِمَةٌ وَشَكَّ فِي أَنَّ عَلَيْهِ زَكَاةَ كُلِّهَا، أَوْ بَعْضِهَا يَنْبَغِي أَنْ تَلْزَمَهُ زَكَاةُ الْكُلِّ الثَّالِثُ شَكَّ فِيمَا عَلَيْهِ مِنَ الصِّيَامِ.

الرَّابِعُ شَكَّتْ فِيمَا عَلَيْهَا مِنَ الْعِدَّةِ هَلْ هِيَ عِدَّةُ طَلَاقٍ، أَوْ وَفَاةٍ يَنْبَغِي أَنْ يَلْزَمَ الْأَكْثَرُ عَلَيْهَا وَعَلَى الصَّائِمِ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِمْ لَوْ تَرَكَ صَلَاةً وَشَكَّ أَنَّهَا أَيَّةُ صَلَاةٍ تَلْزَمُهُ صَلَاةُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلًا بِالِاحْتِيَاطِ.

الْخَامِسُ شَكَّ فِي الْمَنْذُورِ هَلْ هُوَ صَلَاةٌ أَمْ صِيَامٌ، أَوْ عِتْقٌ، أَوْ صَدَقَةٌ يَنْبَغِي أَنْ تَلْزَمَهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِمْ: لَوْ قَالَ: عَلَيَّ نَذْرٌ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةُ يَمِينٍ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي الْمَنْذُورِ كَعَدَمِ تَسْمِيَتِهِ.

السَّادِسُ: شَكَّ هَلْ حَلَفَ بِاللّٰهِ، أَوْ بِالطَّلَاقِ، أَوْ بِالْعَتَاقِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ حَلِفُهُ بَاطِلًا، ثُمَّ رَأَيْتُ الْمَسْأَلَةَ فِي الْبَزَّازِيَّةِ فِي شَكِّ الْأَيْمَانِ [2] حَلَفَ وَنَسِيَ أَنَّهُ بِاللّٰهِ تَعَالَى،

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ھامش الھندیة/ادب القاضی/کیفیة الاستحلاف، ۲۰۷/۵۔

(۲) لم تذکر فی البزازیة فی "شک الأیمان"، بل ذکرت قبیل کتاب الأیمان فی آخر کتاب الطلاق، ۲۶۴/۵ علی ھامش الھندیة۔

أَوْ بِالطَّلَاقِ، أَوْ بِالْعَتَاقِ فَحَلِفُهُ بَاطِلٌ (انْتَهى) وَفِي الْيَتِيمَةِ[1] إِذَا كَانَ يَعْرِفُ أَنَّهُ حَلَفَ مُطلَقًا[2] بِالشَّرْطِ وَيَعْرِفُ الشَّرْطَ، وَهُوَ دُخُولُ الدَّارِ وَنَحْوُهُ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَدْرِي أَنْ كَانَ للهِ أَمْ كَانَ بِالطَّلَاقِ فَلَوْ وَجَدَ الشَّرْطَ مَاذَا يَجِبُ عَلَيْهِ قَالَ: يُحْمَلُ عَلَى الْيَمِينِ بِاللهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ الْحَالِفُ مُسْلِمًا، قِيلَ لَهُ: كَمْ يَمِينًا عَلَيْكَ؟ قَالَ: أَعْلَمُ أَنَّ عَلَيَّ أَيْمَانًا كَثِيرَةً غَيْرَ أَنِّي لَا أَعْرِفُ عَدَدَهَا، مَاذَا يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَحْمِلُ عَلَى الْأَقَلِّ حُكْمًا، وَأَمَّا الِاحْتِيَاطُ فَلَا نِهَايَةَ لَهُ (انْتَهى).

**ترجمہ**: اور یہاں چند جزئیات ہیں، جن کا حکم مجھے نہیں ملا، پہلا جزئیہ: اگر کسی کے ذمہ دین ہواوراس کی مقدار میں شک ہو، تو مناسب یہ ہے کہ یقینی مقدار کا نکالنا لازم ہو، اور بزازیہ میں ''قضاء'' کے بیان میں ہے: جب اس چیز کی مقدار میں شک ہو جس کا دعوی کیا گیا ہے، تو مناسب یہ ہے کہ اپنے خصم کو راضی کرلے اور حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لئے قسم نہ کھائے، اور اگر اس کا خصم قسم کھلانے پر ہی مصر ہو تو اگر اس کا زیادہ رجحان یہ ہو کہ مدعی حق بجانب ہے تو قسم نہ کھائے، اور اگر زیادہ رجحان یہ ہو کہ وہ غلطی پر ہے تو اس کے لئے قسم کھانے کی گنجائش ہے انتہی۔

دوسرا مسئلہ: اس کے پاس جنگل میں چرنے والے اونٹ گائے اور بکریاں ہیں اور اس بارے میں شک ہے کہ اس کے ذمہ ان سب کی زکوۃ واجب ہو یا ان میں سے کچھ کی؟ تو مناسب یہ ہے کہ کہ اس پر کل جانوروں کی زکوۃ واجب ہو، تیسرا مسئلہ: ان روزوں کی مقدار میں شک ہو جو اس کے ذمہ میں ہیں۔ چوتھا مسئلہ: عورت کو اپنے اوپر لازم ہونے والی (عدت) میں شک ہو کہ وہ عدتِ طلاق ہے یا عدتِ وفات؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس پر بڑی عدت لازم ہو، اور روزہ دار پر (زیادہ مقدار میں روزے لازم ہوں)، ان کے اس قول سے (یہ حکم) ماخوذ ہے: اگر کوئی ایک نماز ترک کردے اور شک ہوجائے کہ وہ کونسی نماز ہے؟ تو اس پر احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایک دن ورات کی نمازیں لازم ہوں گی، پانچواں مسئلہ: نذر مانی ہوئی چیز میں شک ہو کہ وہ نماز یا روزہ یا عتق یا صدقہ کیا ہے؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین لازم ہو، ان کے اس قول سے (یہ حکم) اخذ کیا گیا ہے: اگر کسی نے کہا: مجھ پر نذر لازم

---

(۱) كذا في جميع النسخ عندنا، وفي نسخة التحقيق الباهر: التتمة اى بالتائين، ولم يتيسر لي كلاهما۔

(۲) كذا في النسخة المتداولة، والصحيح: ''معلقا'' من التعليق، وهو المذكور في نسخ أخرى سواها۔

ہے تو اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا (وجہِ اخذ یہ ہے) کہ شئِ منذور میں شک شئے منذور کے ذکر نہ کرنے کی طرح ہے۔

چھٹا مسئلہ: شک ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائی یا طلاق کی یا عتاق کی؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس کی قسم باطل ہوجائے، پھر مجھے یہ مسئلہ بزازیہ میں ''ایمان میں شک کے بیان میں'' ملا کہ: کسی نے قسم کھائی اور بھول گیا کہ وہ قسم اللہ تعالیٰ کی تھی یا طلاق کی یا عتاق کی؟ تو اس کی قسم باطل ہے انتہی، اور ''یتیمۃ'' میں ہے کہ: جب اس کو معلوم (یاد) ہو کہ اس نے شرط پر معلق کر کے قسم کھائی تھی، اور شرط بھی اسے معلوم (یاد ہے)، اور وہ شرط دخولِ دار اور اس جیسی چیز ہے، مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تھی یا طلاق کی تھی؟ تو اگر شرط پائی گئی اس پر کیا واجب ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی قسم پر اس اس کو محمول کیا جائے گا اگر حالف مسلمان ہو، کسی کو کہا گیا کہ: تیرے اوپر کتنی قسمیں ہیں؟ اس نے کہا: میں جانتا ہوں کہ میرے ذمہ بہت سی ایمان ہیں البتہ مجھے ان کی تعداد کا علم نہیں، تو وہ کیا کرے گا؟ انھوں نے فرمایا: اس کو از روئے حکم اقل مقدار پر محمول کیا جائے گا، اور (رہی) احتیاط تو اس کی کوئی انتہاء نہیں، انتہی۔

## مصنف علام کے تخریج کردہ مسائل:

**تشریح**: یہاں سے مصنفؒ شک سے متعلقہ کچھ ایسے مسائل ذکر کر رہے ہیں جن کے حکم کی صراحت ان کو نہیں مل سکی، مذکورہ قواعد اور دیگر فقہی جزئیات کی روشنی میں مصنفؒ نے ان کا حکم واضح فرمایا ہے۔

## دین کی مقدار میں شک:

**اَلْاَوَّلُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ الخ**: ایک شخص کے ذمہ دین ہے، مگر اس کو اسکی مقدار میں شک ہے کہ کتنا ہے؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں جو مقدار یقینی ہو یعنی غور وفکر کے بعد جس مقدار کی جانب میلان ہو اتنی مقدار ادا کردے، تو وہ بری الذمہ ہوجائے گا، اور اگر کسی بھی جانب میلان نہ ہو تو علامہ بیریؒ نے تحریر کیا ہے کہ قرض خواہ سے معلوم کرلے، جس قدر وہ کہے اس قدر ادا کردے، اس میں زیادہ احتیاط ہے(۱) کیونکہ اس صورت میں یقینی طور پر براءت حاصل ہوجائے گی۔

---

(۱) عمدۃ ذوی البصائر لحل مهمات الاشباه والنظائر للعلامۃ البیری ۱/ ۱۶۷۔

بعض حضرات نے مصنفؒ کے ذکر کردہ اس مسئلہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ حکم ازراہِ احتیاط ہے ورنہ ازروئے ضابطہ مذکورہ صورت میں کچھ بھی واجب نہ ہونا چاہئے، کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے، مگر یہ درست نہیں اس لئے کہ یہاں دین کے ذمہ میں ثابت ہونے نہ ہونے کے بارے میں شک نہیں، بلکہ اس کا ذمہ میں ہونا یقینی ہے، البتہ اس کی مقدار کے بارے میں شک ہے کہ کتنا ہے **والفرق بینهما ظاهر۔**(۱)

**وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ مِنَ الْقَضَاءِ الخ** :مذکورہ صورت کا جو حکم مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی تائید بزازیہ کے اِس مسئلہ سے ہوتی ہے اور اسی لئے مصنفؒ نے اس کو یہاں نقل کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کسی کو اگر یہ شک ہو کہ مدعی نے اس پر جو دعوی کیا ہے وہ اس کے ذمہ میں ہے یا نہیں؟ تو ایسی صورت میں قسم کے بجائے اس کو کچھ لے دے کر راضی کر لینا چاہئے، قسم کھانے میں اندیشہ ہے کہ جھوٹی قسم کھا لینے کے گناہ کا ارتکاب ہو جائے، اس لئے کہ دعوی ذمہ میں ہونے کا یقین بہر حال نہیں ہے، اور اگر مدعی تحلیف ہی پر مصر ہو یا اپنے دعوی کے مطابق وصول کرنا چاہتا ہو، تو اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ مدعی حق بجانب ہے تو قسم نہ کھائے مدعی کا مطالبہ پورا کرے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مدعی حق پر نہیں ہے تو پھر وہ اس کا حق ذمہ میں نہ ہونے کی قسم کھا سکتا ہے۔ تو اس مسئلہ میں بھی جس صورت میں مدعی تحلیف پر مصر ہو اور مدعیٰ علیہ کو اس کے حق پر ہونے کا غالب گمان ہو تو اس کے دعوی کے مطابق ادائیگی کا حکم کیا گیا ہے، اسی طرح مصنفؒ نے بھی حسبِ غالب گمان دین ادا کرنے کا حکم تحریر کیا ہے۔

## جانوروں کی زکوۃ کی ادائیگی کے بارے میں شک:

**الثَّانِي :لَهُ إِبِلٌ وَبَقَرٌ وَغَنَمٌ الخ**: دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ :ایک شخص کے پاس ابل، بقر، غنم وغیرہ۔ سائمہ جانور ہیں، جن کی وہ زکوۃ ادا کیا کرتا ہے، اب اس کو شک ہو رہا ہے کہ آیا اس کے ذمہ فی الحال تمام جانوروں کی زکوۃ لازم ہے، یا بعض کی یعنی یہ شک ہے کہ اس نے کچھ جانوروں کی زکوۃ ادا کر دی ہے یا یہ کہ ابھی تک بالکل بھی ادا نہیں کی؟ اول صورت میں اس پر صرف بعض کی زکوۃ لازم ہوگی اور ثانی صورت میں تمام کی، تو اس صورت میں اسے چاہئے کہ تمام جانوروں کی زکوۃ ادا کرے، اس لئے کہ ذمہ میں زکوۃ کا ثبوت یقینی ہے؛ لہذا اس سے براءت بھی اسی وقت ہوگی جب کہ بالیقین اس کی ادائیگی ہو جائے، اور بالیقین

(۱) التحقيق الباهر۔

ادائیگی کل کی زکوۃ ادا کرنے سے ہوگی۔

## قضا روزوں کی تعداد میں شک:

**اَلثَّالِثُ شَكَّ فِيمَا عَلَيْهِ مِنَ الصِّيَامِ الخ:** تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی کو اپنے اوپر لازم روزوں کی تعداد میں شک ہو کہ کتنے روزے اس کے ذمہ میں ہیں؟ اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ: کسی عورت کو اپنے اوپر واجب عدت میں شک ہو کہ آیا وہ عدت وفات ہے یا عدت طلاق؟ بایں طور کہ اس کو متضاد خبریں ملی ہوں: کسی نے کہا ہو کہ شوہر کی وفات ہوگئی اور کسی نے بتلایا ہو کہ شوہر نے طلاق دیدی، یا یہ کہ شوہر نے وفات سے قبل کوئی کنائی طلاق کا لفظ کہا تھا، اور اس کی مراد کے اظہار سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا، تو اگر شوہر نے وہ لفظ بنیت طلاق کہا ہو تو بیوی پر عدت طلاق ہوگی اور اگر اس نے اس سے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو پھر چونکہ بیوی بدستور اس کی منکوحہ رہی، لہذا اب اس پر عدت وفات واجب ہوگی، تو عورت کو اس لئے شک ہو رہا ہے کہ وہ کونسی عدت کرے؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں جو زائد ہو وہ ذمہ میں لازم ہوگی، یعنی عدت والے مسئلہ میں طلاق و وفات کی عدت میں سے جس عدت کا زمانہ لمبا ہو اس کے مطابق عورت عدت پوری کرے، بایں طور کہ تین حیض اگر چار ماہ دس روز سے کم میں پورے ہوجائیں تو چار ماہ دس دن مکمل کرے، اور اگر اتنے دنوں میں تین حیض کامل نہ ہوں تو پھر تین حیض کامل ہوجانے کا انتظار کرے۔ اسی طرح روزوں کی تعداد میں شک ہونے کی صورت میں زائد تعداد کو ذمہ میں باقی سمجھے اور اس کے مطابق روزوں کی ادائیگی کرے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلوں میں زائد مقدار کے مطابق ادائیگی کا حکم حضراتِ فقہاء کے بیان کردہ اس مسئلہ سے ماخوذ ہے کہ اگر کسی کی ایک نماز ترک ہوجائے، مگر اس کو یہ شک ہے کہ نہ جانے وہ کونسی نماز ہے؟ تو ایسی صورت میں اس کو چاہئے کہ وہ ازراہِ احتیاط پانچوں نمازیں دوبارہ پڑھ لے، تاکہ بالیقین ذمہ بری ہوجائے۔ تو اس مسئلہ میں ایک نماز ذمہ میں ہونے کی صورت میں پانچ نمازں کی ادائیگی کا حکم کیا گیا، اسی طرح مذکورہ دونوں مسئلوں میں بھی زائد مقدار کے مطابق انجام دہی کا حکم ہوگا۔

مگر مصنفؒ کا یہ قیاس صحیح نہیں، اس لئے کہ نماز والے مسئلہ میں فوت شدہ نمازوں کی تعداد میں شک نہیں، اس کے ایک ہونے کا تو یقین ہے، البتہ اس کی تعیین میں شک ہے کہ کونسی نماز ہے؟ جبکہ

مذکورہ دونوں مسئلوں میں روزں اورعدتوں میں ہی شک ہے کہ کتنے روزے اورکونسی عدت ذمہ میں واجب ہے! لہذا روزوں کا حکم یہ ہونا چاہئے کہ جس مقدار کا یقین ہو اس کے مطابق ادا کرے یعنی اقل مقدار کے مطابق کہ وہی متیقن ہے، تاہم اگر زائد مقدار کے مطابق ہی ادا کرے تو زیادہ بہتر ہے، اورعدت والے مسئلہ میں وہ زائد ایام والی ہی عدت گزارے، جیسا کہ فقہاء نے مرض الموت میں طلاق بائن دینے کی صورت میں ابعد الأجلین عدت گزارنے کا حکم تحریر کیا ہے۔

## شئِ منذور کی تعیین میں شک:

**اَلْخَامِسُ شَكَّ فِي الْمَنْذُورِ هَلْ هُوَ صَلَاةٌ أَمْ صِيَامٌ الخ**: ایک شخص کو شئے منذور میں شک ہوگیا کہ کس چیز کی نذر مانی تھی؟ نماز کی؟ روزے کی؟ عتق کی؟ صدقہ کی؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس پر کفارۂ یمین لازم ہونا چاہئے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے اس صورت میں جبکہ ناذر صرف یہ کہے: نذر (میرے اوپر نذر لازم ہے) یعنی شئے منذور کی تعیین نہ کرے تو اس پر کفارہ یمین لازم کیا ہے، چونکہ شئے منذور میں شک ہوجانا اس کے عدم ذکر اور عدم تعیین کے مشابہ ہے اس واسطے یہاں بھی کفارۂ یمین لازم ہوگا۔

## شئِ محلوف کی تعیین میں شک:

**اَلسَّادِسُ: شَكَّ هَلْ حَلَفَ بِاللهِ، أَوْ بِالطَّلَاقِ الخ**: ایک آدمی کو شک ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کھائی ہے؟ یا طلاق کی؟ یا عتاق کی؟ (فقہاء کی اصطلاح میں تعلیق کو بھی حلف (قسم) کہا جاتا ہے) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ حلف باطل ہونا چاہئے یعنی اس پر کچھ بھی لازم نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ طلاق وعتاق محض شک سے واقع نہیں ہوتے، اور کفارۂ یمین بھی محض شک سے ذمہ میں لازم نہیں ہوتا، کہ اصل براءۃ الذمہ ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ بعد میں مجھے بزازیہ میں بھی اس کی تصریح مل گئی، اس میں بھی ایسی صورت میں حلف کو باطل قرار دیا ہے۔

لیکن ''یتیمہ'' میں اس صورت کا حکم اس کے خلاف مذکور ہے، اس میں یہ ہے کہ ایک شخص کو کوئی کام شرط پر معلق کرنا یاد ہے اور یہ بھی یاد ہے کہ کونسی شرط پر معلق کیا تھا، مثلاً دخول، خروج وغیرہ، لیکن یہ

یاد نہیں کہ طلاق زوجہ کو معلق کیا تھا یا محض یمین باللہ تھی؟ صاحب یتیمہ فرماتے ہیں کہ اس کو یمین باللہ پر محمول کیا جائے گا اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا، بشرطیکہ حالف مسلمان ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اللہ تعالیٰ ہی کی قسم کھاتا ہے اور قسم میں یہی اصل بھی ہے۔ یہی قول راجح اور قواعد کے مطابق ہے۔(۱)

## قسموں کی تعداد میں شک:

قِيلَ لَهُ: كَمْ يَمِينًا عَلَيْكَ الخ: ''یتیمہ'' میں مذکور ہے کہ: کسی شخص سے پوچھا گیا کہ تمہارے اوپر کتنی قسمیں لازم ہیں؟ کہتا ہے کہ بہت لازم ہیں، مگر متیقن تعداد کا علم نہیں، تو ایسی صورت میں اس پر اقل تعداد کے مطابق کفاروں کی ادائیگی کا حکم ہوگا، کہ وہی متیقن ہے، اور ازراہ احتیاط وہ جتنے چاہے کفارے ادا کردے۔

مگر مصنفؒ نے اقل کی وضاحت نہیں فرمائی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر دس کفارے لازم ہوں اس لئے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: ''**علی دراهم كثيرة**'' تو فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ اس پر دس دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ یہی کثرت کا ادنی مرتبہ ہے، اسی طرح یہاں بھی اس نے ایمان کثیرہ کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس پر دس کفارے لازم ہوں گے۔(۲)

**قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ الْعَدَمُ فِيهَا فُرُوعٌ مِنْهَا: الْقَوْلُ قَوْلُهَا فِي الْوَطْءِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْعَدَمُ. لَكِنْ قَالُوا فِي الْعِنِّينِ لَوْ ادَّعَى الْوَطْءَ وَأَنْكَرَتْ وَقُلْنَ: بِكْرٌ خُيِّرَتْ وَإِنْ قُلْنَ: ثَيِّبٌ فَالْقَوْلُ لَهُ لِكَوْنِهِ مُنْكِرًا اسْتِحْقَاقَ الْفُرْقَةِ عَلَيْهِ، وَالْأَصْلُ السَّلَامَةُ مِنَ الْعُنَّةِ، وَفِي الْقُنْيَةِ(۳) افْتَرَقَا وَقَالَتْ: افْتَرَقْنَا بَعْدَ الدُّخُولِ وَقَالَ الزَّوْجُ قَبْلَهُ فَالْقَوْلُ قَوْلُهَا؛ لِأَنَّهَا تُنْكِرُ سُقُوطَ نِصْفِ الْمَهْرِ (انْتَهَى).**

**وَمِنْهَا الْقَوْلُ قَوْلُ الشَّرِيكِ وَالْمُضَارِبِ أَنَّهُ لَمْ يَرْبَحْ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَكَذَا لَوْ قَالَ: لَمْ أَرْبَحْ إِلَّا كَذَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الزَّائِدِ، وَفِي الْمَجْمَعِ مِنَ الْإِقْرَارِ:(۴) وَجَعَلْنَا**

(۱) تنویر البصائر شرح الاشباہ والنظائر للعلامة الغزی۔

(۲) هدایه/الإقرار ۲۱۶/۳۔

(۳) کذا فی البحر الرائق/المهر ۱۵۶/۳۔

(۴) ای مجمع البحرین وملتقی النیرین لابن الساعاتی ص: ۳۶۴:

الْقَوْلَ لِلْمُضَارِبِ إِذَا أَتَى بِالْفَيْنِ وَقَالَ: هُمَا أَصْلٌ وَرِبْحٌ لَا لِرَبِّ الْمَالِ (انْتَهى) لِأَنَّ الْأَصْلَ، وَإِنْ كَانَ عَدَمُ الرِّبْحِ لَكِنْ عَارَضَهُ أَصْلٌ آخَرُ، وَهُوَ أَنَّ الْقَوْلَ قَوْلُ الْقَابِضِ فِي مِقْدَارِ مَا قَبَضَهُ، وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ النَّفَقَةَ عَلَى الزَّوْجِ بَعْدَ فَرْضِهَا فَادَّعَى الْوُصُولَ إِلَيْهَا وَأَنْكَرَتْ، فَالْقَوْلُ لَهَا كَالدَّائِنِ إِذَا أَنْكَرَ وُصُولَ الدَّيْنِ، وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ نَفَقَةَ أَوْلَادِهَا الصِّغَارِ بَعْدَ فَرْضِهَا وَادَّعَى الْأَبُ الْإِنْفَاقَ، فَالْقَوْلُ لَهُ مَعَ الْيَمِينِ كَمَا فِي الْخَانِيَّةِ[1] وَالثَّانِيَةُ خَرَجَتْ عَنْ الْقَاعِدَةِ فَلْيُتَأَمَّلْ. وَكَذَا فِي قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الزِّيَادَةِ، وَكَذَا فِي أَنَّهُ مَا نَهَاهُ عَنْ شِرَاءِ كَذَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ النَّهْيِ. وَلَوْ ادَّعَى الْمَالِكُ أَنَّهَا قَرْضٌ وَالْآخِذُ[2] أَنَّهَا مُضَارَبَةٌ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ فِيهَا قَوْلَ الْآخِذِ[3] لِأَنَّهُمَا اتَّفَقَا عَلَى جَوَازِ التَّصَرُّفِ لَهُ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ الضَّمَانِ.

أَقُولُ هَذَا مُقَيَّدٌ بِمَا إِذَا قَالَ: أَعْطَيْتُك الْمَالَ قَرْضًا وَقَالَ: بَلْ مُضَارَبَةً أَمَّا إِذَا قَالَ رَبُّ الْمَالِ: أَخَذْت الْمَالَ قَرْضًا فَقَالَ: بَلْ أَخَذْته مُضَارَبَةً لَا، وَكَذَا بَعْدَ هَلَاكِهِ، فَإِنَّ الْقَوْلَ لِلْمَالِكِ أَنَّهُ قَرْضٌ كَمَا فِي الْعِنَايَةِ وَغَيْرِهَا؛[4] وَلِذَا قَالَ فِي الْكَنْزِ:[5] وَإِنْ قَالَ: أَخَذْت مِنْك أَلْفًا وَدِيعَةً وَهَلَكَتْ، وَقَالَ: أَخَذْتهَا غَصْبًا فَهُوَ ضَامِنٌ، وَلَوْ قَالَ: أَعْطَيْتنِيهَا وَدِيعَةً، وَقَالَ: غَصَبْتهَا لَا (انْتَهى) وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ [6] دَفَعَ لِآخَرَ عَيْنًا، ثُمَّ اخْتَلَفَ فَقَالَ الدَّافِعُ: قَرْضٌ وَقَالَ الْآخَرُ: هَدِيَّةٌ، فَالْقَوْلُ لِلدَّافِعِ (انْتَهى)؛ لِأَنَّ مُدَّعِيَ الْهِبَةِ

---

(١) فتاوى قاضي خان على هامش الهنديه ٤٢٦/١، وفيه المسئلة الثانية فقط لا الأولى، فتأمل۔

(٢)(٣) وفي بعض النسخ: الأخر بدل الآخذ۔

(٤) كذا في النسخة الهنديه المتداولة وغيرها من نسخ الأشباه الأخرى، اى بالعين المهملة ثم النون، لكن هذه العبارة اى من "اقول هذا مقيد" الى "كما في العناية وغيرها" لم أجدها في العناية ولا في كتب أخرى، وكذا ليست بموجودة اصلاً في اىّ نسخة للأشباه، وقد ذكر الشارح الحموى وصاحب التحقيق الباهر مثلها نقلاً عن العتابية اى بالعين ثم التاء الفوقانية، والظهيرية وغيرهما، لعل بعض النساخ قد صحف العتابية الى العناية والله اعلم۔

(٥) كنز الدقائق، كتاب الإقرار ص: ٣٢٩۔

(٦) لم أجده في البزازية، لكنها مذكورة في البناية في كتاب الإجارة/باب اختلاف المتعاقدين ٣٣٩/١٠۔

يَدَّعِي الْإِبْرَاءَ عَنْ الْقِيمَةِ مَعَ كَوْنِ الْعَيْنِ مُتَقَوِّمَةً بِنَفْسِهَا،

**ترجمہ**: قاعدہ: اصل (کسی امر کا) نہ ہونا ہے اور اس پر بہت سے مسائل متفرع ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ (معتبر) قول وطی کی نفی کرنے والے کا ہے، کیونکہ اصل نہ ہونا ہے، لیکن فقہاء نے عنین کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر وہ وطی کا دعویٰ کرے اور (زوجہ) انکار کرے اور (معاینہ کرنے والی عورتیں) کہیں کہ وہ باکرہ ہے تو زوجہ کو اختیار ہوگا اور اگر وہ یہ کہیں کہ ثیبہ ہے تو قول شوہر کا (معتبر) ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کے اپنے سے جدائیگی کے استحقاق کا منکر ہے اور اصل عُنّت (نامردی) سے محفوظ رہنا ہے، اور ''قنیہ'' میں ہے کہ زوجین میں جدائیگی ہوگئی اور زوجہ کہتی ہے کہ ہم دخول کے بعد جدا ہوئے اور شوہر کہتا ہے کہ اس سے پہلے، تو معتبر قول بیوی کا ہوگا، اس لئے کہ وہ نصف مہر کے سقوط کی منکر ہے انتہی، اور انہی (تفریعات) میں سے ہے کہ: معتبر قول شریک اور مضارب کا ہے کہ اس کو نفع نہیں ہوا، کیونکہ اصل نفع نہ ہونا ہے، اور اسی طرح شریک اور مضارب کا قول معتبر ہے اگر وہ یہ کہے کہ: مجھے صرف اسی قدر نفع ہوا ہے، کیونکہ اصل زیادتی کا نہ ہونا ہے، اور ''مجمع'' کی ''کتاب الاقرار'' میں ہے کہ: اور ہم مضارب کا قول معتبر قرار دیں گے جبکہ وہ دو ہزار پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ اصل اور نفع دونوں ہے، نہ کہ رب المال کا انتہی، اس لئے کہ اصل اگرچہ عدم ربح ہے، لیکن اس کے ایک دوسری اصل معارض ہے اور وہ یہ کہ معتبر قول اس چیز کی مقدار کے سلسلہ میں جو قابض کے قبضہ میں ہو، قابض ہی کا ہے، اور نفقہ طے ہوجانے کے بعد بیوی شوہر کے اوپر نفقہ کا دعوی کرے، پس شوہر بیوی کے وصول پانے کا دعویدار ہو اور بیوی منکر ہو تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ قرض خواہ کا قول معتبر ہوتا ہے جبکہ وہ دین کی وصولیابی کا منکر ہو، اور اگر نفقہ طے پاجانے کے بعد عورت اپنی اولادِ صغار کے نفقہ کی دعویدار ہو اور باپ خرچ کردینے کا مدعی ہو، تو شوہر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، جیسا کہ ''خانیہ'' میں مذکور ہے۔ اور یہ دوسرا مسئلہ قاعدہ سے خارج ہے **فليتأمل**۔

اور اسی طرح رأس المال کی مقدار میں (بھی شریک و مضارب کا قول معتبر ہوگا) کیونکہ اصل زیادتی کا نہ ہونا ہے، اور اسی طرح اس بارے میں بھی (ان کا قول معتبر ہوگا) کہ رب المال نے ان کو فلاں چیز کی خریداری سے منع نہیں کیا تھا، اس لئے کہ اصل عدم نہی ہے، اور اگر مالک اس کا مدعی ہو کہ مال بطور قرض تھا اور لینے والا اس کا کہ بطور مضاربت تھا، تو اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ معتبر قول

آخذ کا قول ہو، اس لئے کہ یہ دونوں آخذ کے لئے (اس مال میں) تصرف کے جواز پر متفق ہیں اور اصل عدم ضمان ہے، میں کہتا ہوں کہ: یہ حکم اس صورت کے ساتھ مقید ہے جبکہ (مالک) یہ کہے کہ میں نے تجھ کو مال قرض دیا تھا اور (آخذ) کہے کہ بلکہ مضاربت کے طور پر دیا تھا، اور جب رب المال یہ کہے کہ تو نے مال بطور قرض لیا تھا اور آخذ کہے کہ بلکہ میں نے وہ مال بطور مضاربت لیا تھا تو (آخذ کا قول معتبر) نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اس مال کے ضائع ہوجانے کے بعد کا حکم ہے کہ مالک کا قول معتبر ہوگا کہ وہ بطور قرض تھا جیسا کہ "عنایہ وغیرہ" میں ہے۔ اور اسی وجہ سے "کنز" میں کہا ہے: اور اگر کوئی کہے کہ: میں نے تجھ سے ایک ہزار بطور ودیعت لیا تھا اور وہ ضائع ہوگیا اور مالک کہے کہ تو نے وہ ایک ہزار غصب کئے تھے تو آخذ ضامن ہوگا، اور اگر کہے کہ: تو نے مجھے وہ مال بطور ودیعت دیا تھا اور مالک کہے کہ: تو نے وہ غصب کیا تھا تو آخذ پر ضمان نہیں ہوگا، انتہی۔

اور "بزازیہ" میں ہے کہ: ایک شخص نے دوسرے کو کوئی عینی چیز دی، پھر دونوں میں اختلاف ہوگیا، چنانچہ دینے والا کہتا ہے کہ وہ قرض ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ ہدیہ ہے، تو دینے والے کا قول معتبر ہوگا انتہی، اس لئے کہ ہبہ کا مدعی عینی چیز کے بذات خود متقوم ہونے کے باوجود اس کی قیمت سے براءت کا مدعی ہے۔

## قَاعِدَةٌ: اَلْاَصْلُ الْعَدَمُ کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: "اليقين لايزول بالشك" کے تحت داخل قواعد میں سے ایک اور قاعدہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ: الاصل العدم، یعنی اصل عدم (نہ ہونا اور نہ پایا جانا) ہے، مثلاً یہ شک ہو کہ فلاں امر متحقق ہوا یا نہیں؟ تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ متحقق نہیں ہوا، البتہ "عدم" کے اصل ہونے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

(۱) تنازع صفات عارضہ میں ہو، لہٰذا اگر صفات اصلیہ میں تنازع ہو تو پھر عدم اصل نہیں ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلیہ اور عارضہ۔

صفات اصلیہ: ان صفات کو کہتے ہیں جو کسی شئے میں ابتداء خلقت ہی سے موجود ہوا کرتی ہیں، بالفاظ دیگر وہ اس کی طبعی صفات ہوں، مثلاً باندی کا باکرہ ہونا، مال مضاربت کا ربح وخسارہ سے خالی ہونا، مبیع

کا عیب سے سالم ہونا۔ اورصفات عارضہ :وہ صفات ہیں جو کسی شئے میں ابتداء سے موجود نہ ہوں، بلکہ اس میں بعد میں پیدا ہوئی ہوں، مثلاً مبیع میں عیب کا ظہور، مال مضاربت میں ربح وخسارہ کا وجود۔

صفات اصلیہ میں اصل وجود ہے، لہذا اگرکسی وجہ سے دوشخصوں میں اختلاف ہونے لگے، ایک کہے :باندی باکرہ تھی دوسرا کہے :باکرہ نہیں تھی، توچونکہ بکارت صفات اصلیہ میں سے ہے، بایں معنی کہ یہ عورت کی طبعی صفت ہے، اس لئے جواس کے وجود کا قائل ہے اس کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اگرکسی شئے کے لئے صفات عارضہ میں سے کوئی صفت ثابت ہوجائے توبھی صفات اصلیہ کی طرح اس کا وجود اصل قرار پائے گا، اس لئے کہ اس صفت کے ثبوت کے بعد اب اس کا بقاء اصل ہوگیا۔ اورصفات عارضہ میں اصل عدم ہے، کیونکہ ان صفات سے شئے کی اصل طبیعت خالی ہوتی ہے اور یہ اس میں ابتداء سے موجودنہیں ہوتیں، لہذا اگربائع ومشتری میں مبیع کے عیب دار ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہونے لگے، بائع منکر ہو اورمشتری قائل ،توبائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مبیع میں عیب کا وجود ایک صفت عارضہ ہے،جس سے مبیع عموماً خالی ہوا کرتی ہے، یہی حکم ان امور کا ہے جوعدم سے وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ تمام عقود اورمعاملات کا یہی حال ہے، لہذا اگرکسی عقد کے وجوداورعدم میں اختلاف ہوتواس کو معدوم ماناجائے گا۔

(۲) عدم کے معارض کوئی اوراصل موجود نہ ہو، اگراس کے معارض کوئی دوسری اصل موجود ہے توپھراسی کے مطابق حکم ہوگا، نہ کہ "الاصل العدم" کے مطابق ،مثلاً کوئی شوہر بیوی کے مال میں تصرف کرلے، بیوی کے انتقال کے بعد اس کے ورثہ دعوی کریں کہ شوہر نے بغیر اجازت کے اس کے مال میں تصرف کیا تھا، لہذا وہ اس کا ضمان ادا کرے، اورشوہر اس کی اجازت سے تصرف کا مدعی ہو، توشوہر کا قول معتبر ہوگا، حالانکہ اذن واجازت صفات عارضہ کے قبیل سے ہے، جن میں اصل عدم ہے، اس لحاظ سے ورثہ کا قول معتبر ہونا چاہئے، اورشوہر پر ضمان واجب ہونا چاہئے، مگر یہاں اس کے معارض ایک دوسری اصل موجود ہے، وہ یہ کہ :الاصل براءۃ الذمہ، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ شوہر پر ضمان واجب نہ ہو، اس لئے اس معارض اصل کے ہونے کی وجہ سے "الاصل العدم" پرعمل نہیں کیا جائے گا۔(۱)

(۱) شرح القواعد الفقهية ص: ۱۱۹، ۱۱۸۔ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للشيخ محمد صدقي۔

## زوجین میں وطی کے تحقق میں اختلاف کا حکم:

فِيهَا فُرُوعٌ مِنهَا: اَلْقَوْلُ قَوْلُهَا فِي الْوَطْءِ الخ: یہاں سے مصنفؒ اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کر رہے ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ وطی وصحبت کی نفی کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، مثلاً اگر شوہر بیوی کی طلاق اس سے وطی کرنے پر معلق کردے، پھر ان میں وطی کے ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے، شوہر منکر ہو اور عورت مدعیہ، تو چونکہ اصل عدم ہے، لہٰذا شوہر کا قول معتبر مانا جائے گا، البتہ عنین کا حکم یہ ہے کہ :وہ اگر وطی کرنے کا مدعی ہو اور عورت منکر ہو، تو باوجودیکہ اصل عدم ہے، مگر علی الاطلاق عورت کا قول معتبر نہ ہوگا، بلکہ حاکم کسی عورت سے (ایک سے زائد ہوں تو زیادہ بہتر ہے، اسی لئے مصنف نے ”قلن“ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے) تحقیق کرائے گا اگر تحقیق کرنے والی عورتیں اس کے باکرہ ہونے کی اطلاع دیں تو پھر عورت کو اختیار ہوگا، خواہ اسی کے نکاح میں رہ لے اور خواہ علیحدہ ہو جائے، اور اگر تحقیق کرنے والی عورتیں اس کے ثیبہ ہونے کی اطلاع دیں تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے اپنے سے جدائیگی کے استحقاق کا منکر ہے، نیز اصل عُنّۃ (نامردی) سے سالم ومحفوظ ہونا ہے، پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ عورت بوقت عقد باکرہ ہو، اگر وہ بوقت عقد ثیبہ ہو تو پھر مذکورہ اسباب کی بناء پر علی الاطلاق شوہر کا قول معتبر ہوگا۔(۱)

تو اس مسئلہ میں علی الاطلاق ”الاصل العدم“ کے ضابطہ پر عمل نہیں کیا گیا، اس لئے کہ عورت کے ثیبہ ظاہر ہونے کی صورت میں اس کے معارض ایک دوسری اصل سامنے آ گئی، اور وہ ہے: ”**الاصل السلامۃ من العُنّۃ**“ اور معارض اصل کی موجودگی میں اس ضابطہ پر عمل نہیں ہوتا کما مر۔

وَفِي الْقُنْيَةِ افْتَرَقَا وَقَالَتْ: افْتَرَقْنَا بَعْدَ الدُّخُولِ الخ: ”قنیہ“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ: مرد وعورت میں جدائیگی ہوگئی، عورت کہتی ہے کہ جدائیگی دخول کے بعد ہوئی، لہٰذا پورا مہر ملنا چاہئے، اور شوہر کہتا ہے کہ جدائیگی دخول سے پہلے ہوگئی، اس لئے اس کو صرف نصف مہر ملے گا، تو اگرچہ عدم دخول اصل ہے، مگر پھر بھی عورت کا قول معتبر ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ بعد الدخول جدائیگی ہوئی، اس لئے کہ شوہر نصف مہر کے سقوط کا مدعی ہے اور عورت منکر، اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

(۱) التحقیق الباہر۔

اس مسئلہ میں بھی ''الاصل العدم'' پر اس لئے عمل نہیں کیا گیا کہ ایک دوسری اصل اس کے معارض موجود ہے، وہ یہ کہ نکاح میں کامل مہر کا لزوم اصل ہے، اس معارض اصل کی بناء پر ''الاصل العدم'' پر عمل نہیں کیا گیا۔

## شریکین اور رب المال ومضارب کے مابین نفع ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم:

**وَمِنْهَا الْقَوْلُ قَوْلُ الشَّرِيكِ وَالْمُضَارِبِ الخ**: شریکین اور رب المال ومضارب کے مابین اختلاف ہو، ایک شریک نفع کا مدعی ہو اور دوسرا منکر، اسی طرح رب المال نفع کا مدعی ہو اور مضارب منکر، تو ان دونوں صورتوں میں منکرِ نفع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم نفع ہی ہے، اسی طرح اگر یہ لوگ نفع کی ایک مخصوص مقدار بیان کریں اور دوسرا فریق ان کی بیان کردہ مقدار سے زائد نفع کا مدعی ہو تب بھی انہی کا قول معتبر ہوگا، کہ اصل عدم زیادتی ہے۔

نیز علامہ ابن ساعاتی کی کتاب ''**مجمع البحرین**'' میں ''کتاب الاقرار'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ:
اگر مضارب مثلاً دو ہزار مال تجارت لے کر حاضر ہو، جس کے بارے میں رب المال یہ کہتا ہو کہ یہ سب کا سب مالِ مضاربت ہے، لہذا یہ سارا میری ملک ہے، اور مضارب یہ کہے کہ یہ اصل اور نفع ہر دو کا مجموعہ ہے، اس لئے اس میں کچھ حصہ میرا بھی ہے، تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہوگا، نہ کہ رب المال کا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عدم ربح اصل ہے، لہذا اس لحاظ سے رب المال کا قول معتبر ہونا چاہئے، مگر یہاں بھی اس کے معارض ایک دوسری اصل موجود ہے، وہ یہ کہ مقبوض شئے کی مقدار کے سلسلہ میں قابض کا قول تسلیم کیا جاتا ہے، اس لئے مضارب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور مذکورہ ضابطہ پر عمل نہیں ہوگا۔

اور امام زفرؒ اس مسئلہ میں ''**الاصل العدم**'' کے ضابطہ کے تحت رب المال کا ہی قول معتبر مانتے ہیں، امام صاحب بھی پہلے اسی کے قائل تھے، پھر بعد میں آپ نے اس سے رجوع فرمالیا تھا، اور حضرات صاحبینؒ کا مذہب بھی وہی ہے جو امام صاحب کا ہے۔[1]

## زوجین میں نفقہ کے بارے میں اختلاف کا حکم:

**وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ النَّفَقَةَ عَلَى الزَّوْجِ الخ**: یہ مسئلہ ماقبل میں ''**الأصل بقاء ما كان على ما كان**''

(۱) التحقيق الباهر۔

کے ذیل میں بھی آچکا ہے، حاصل یہ ہے کہ عورت شوہر کی جانب سے نفقہ نہ ملنے کی مدعیہ ہو اور مرد ادائیگی کا مدعی ہو، تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ دائن و مدیون میں قرض کے اداء کردینے نہ کردینے میں اختلاف ہو تو دائن کا قول معتبر ہوتا ہے، کیونکہ اصل عدم ادائیگی ہے۔ اس مسئلہ میں "بعدفرضها" کی قید کی وجہ ماقبل میں گزرچکی ہے "فليراجع ان شئت"

اسی مسئلہ میں اگر بیوی اپنے نفقہ کے بجائے بچوں کے نفقہ کے بارے میں عدم وصول کی مدعیہ ہو اور باپ ادائیگی اور خرچ کردینے کا مدعی ہو، تو پھر باپ کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ بیوی عدم وصول کی مدعیہ ہے، جس کا "الاصل العدم" کے ضابطہ کے تحت اعتبار کیا جانا چاہئے، مگر یہاں اس کے معارض ایک دوسری اصل کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور وہ ہے: "ظاہر حال کا معتبر و شاہد ہونا" ظاہر حال باپ کے اپنے دعوی میں صادق ہونے کا مقتضی ہے، بایں معنی کہ باپ بھی فطرۃً اولاد پر شفیق و مہربان ہوتا ہے اور ان کی ضروریات کا خیال رکھا کرتا ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ باپ نے نفقہ ادا کر یا ہوگا، لہذا اس ظاہر حال کے معارضہ کی وجہ سے "الاصل العدم" پر عمل نہیں کیا گیا۔(۱)

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نفقہ کا یہ دوسرا مسئلہ "الاصل العدم" کے مذکورہ قاعدہ سے خارج ہے، جس کی وجہ وہی ہے جو ذکر کی گئی۔

## شریکین میں راس المال کی مقدار کے بارے میں اختلاف کا حکم:

**وَكَذَا فِي قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ الخ:** شریکین یا رب المال و مضارب میں راس المال کی مقدار میں اختلاف ہو جائے، ایک شریک اپنے سرمایہ کی مقدار زیادہ بیان کرتا ہو اور دوسرا اس کا سرمایہ کم بتاتا ہو، اسی طرح رب المال سرمایہ کی مقدار زیادہ ذکر کرتا ہو اور مضارب کم، تو دونوں صورتوں میں اس کا قول معتبر ہوگا جو کم مقدار بتلا رہا ہے، کہ اصل "عدم زیادتی" ہے، دوسرے یہ کہ مقبوض شئے کی مقدار میں قابض و متصرف کا قول معتبر ہوا کرتا ہے، اس لحاظ سے بھی مضارب اور جس شریک کے پاس سرمایہ ہو اس کا قول معتبر ہوگا۔

---

(۱) التحقيق الباهر۔

اسی طرح مضارب یا شریک نے تجارت کے مقصد سے کوئی شئ خریدی، پھر اتفاق سے اس میں خسارہ ہوا، اس کے بعد دونوں شریکوں میں یا رب المال ومضارب میں اس چیز کے خریدنے یا نہ خریدنے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، ایک فریق کہے کہ میں نے اس چیز کے خریدنے سے منع کیا تھا، دوسرا کہے کہ منع نہیں کیا تھا، بالفاظ دیگر تجارت کے عموم وخصوص میں اختلاف ہوجائے، ایک فریق تجارت کے عموم کا مدعی ہو یعنی ہر چیز کی تجارت کی اجازت تھی، لہذا خسارہ کی ذمہ داری تنہا میرے اوپر نہیں ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ خاص اشیاء کی تجارت کی اجازت دی گئی تھی، پس خلاف ورزی کی وجہ سے یہ خسارہ صرف تمہارے اوپر لازم ہوگا، تو اس کا قول معتبر ہوگا جو یہ کہتا ہے کہ اس شئ کے خریدنے سے منع نہیں کیا تھا، یعنی عام تجارت کی بات طے پائی تھی، ایک تو اس وجہ سے کہ اصل عدمِ نہی ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ تجارت میں اصل عموم ہے، تو جو اس کے خصوص کا مدعی ہے، وہ خلافِ اصل کا مدعی ہے، اس لئے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا، تاہم قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ رب المال یا جو شریک خصوص کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہو، چنانچہ امام زفر کا مذہب یہی ہے، اس لئے کہ رب المال یا شریک ہی کاروبار کی اجازت دینے والے ہیں، لہذا اجازت کی نوعیت کے سلسلہ میں بھی ان کا قول معتبر ہوگا، مگر چونکہ ان کا یہ قول تجارت وکاروبار کی عمومیت کے اصل کے خلاف ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

لیکن اگر دونوں فریق کاروبار کی تخصیص پر متفق ہوں، مثلاً ایک کہے کہ خاص: کپڑے کے کاروبار کی بات طے پائی تھی دوسرا کہے کہ خاص: لکڑی کے کاروبار کی بات طے ہوئی تھی، تو اس صورت میں رب المال اور سرمایہ کار شریک ہی کا قول معتبر ہوگا، کہ سرمایہ سے تجارت کرنے کی اجازت ان کی طرف سے حاصل ہوئی ہے، لہذا اجازت کی نوعیت کے سلسلہ میں بھی ان کی بات معتبر قرار پائے گی۔(۱)

## اداء کردہ مال کی نوعیت میں اختلاف:

**وَلَوْ ادَّعَى الْمَالِكُ أَنَّهَا قَرْضٌ الخ:** ایک شخص نے دوسرے کو پیسہ دیا، دینے والا مالک کہتا ہے کہ میں نے بطور قرض دیا، لہذا وہ پیسہ مجھے واپس ملنا چاہئے، اور لینے والا کہتا ہے کہ وہ بطور مضاربت دیا گیا تھا، جس کی حیثیت امانت کی ہے، اس لئے اس کا ضمان ہلاکت کی صورت میں مجھ پر واجب نہیں، مصنفؒ

(۱) التحقیق الباهر۔

فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس میں آخذ کا قول معتبر ہو، اس لئے کہ دونوں فریقوں کا دعوی اگرچہ الگ الگ ہے، مگر اس پر دونوں متفق ہیں کہ آخذ کے لئے اس پیسہ میں تصرف کرنا جائز تھا، کیونکہ مقروض ہو یا مضارب ہر دو کے لئے فریق ثانی سے حاصل شدہ مال میں تصرف کرنا جائز ہوتا ہے، آگے اس میں دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے کہ آخذ پر ضمان آئے گا یا نہیں؟ مالک ضمان کا مدعی ہے کہ قرض مضمون ہوا کرتا ہے اور آخذ عدم ضمان کا، اور اصل عدم ضمان ہے، اس واسطے آخذ کا قول معتبر مانا جائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مالک ''**اعطیتك المال قرضا**'' کے الفاظ کہے اور آخذ ''**بل اعطیتنی مضاربة**'' کہے، کیونکہ لفظ ''اعطاء'' اس بات کی طرف مشیر ہے کہ مالک نے یہ پیسہ ازخود دیا تھا اور ازخود دوسرے کو پیسہ مضاربۃً دیا جاتا ہے نہ کہ قرضاً، کیونکہ مضاربت میں رب المال کو نفع ملتا ہے، لہذا اس صورت میں یہ پیسہ مضاربت کا قرار پائے گا، جس کا ضمان مضارب پر واجب نہیں ہوتا، اور اگر رب المال یہ کہے: ''**اخذت المال قرضا**'' اور آخذ کہے: ''**أخذته مضاربةً**'' تو پھر اس صورت میں آخذ اس پیسہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ''اخذ'' کا لفظ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پیسے کا مطالبہ اسی شخص نے کیا ہے اور دوسرے سے پیسہ لینا یعنی پیسہ کا مطالبہ کرنا بطور قرض ہی ہوتا ہے نہ کہ بطور مضاربت، اور قرض مضمون ہوتا ہے، اس لئے آخذ اس کا ضمان اداء کرے گا۔

آگے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک وآخذ میں مال کے ہلاک ہونے کے بعد مذکورہ اختلاف ہو، تو بھی ''**الاصل العدم**'' کا قاعدہ جاری نہیں ہوگا یعنی آخذ پر ضمان آئے گا۔ مصنفؒ کے طرز سے محسوس ہوتا ہے کہ مال ہلاک ہوجانے کی صورت میں آخذ بہرصورت ضامن ہوگا، خواہ اختلاف کی نوعیت کچھ بھی ہو، مگر ایسا نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں بھی مذکورہ بالا تفصیل جاری ہوگی، یعنی اگر مال قبل التصرف ہلاک ہوا ہے تو لفظ اعطاء کے تکلم کی صورت میں آخذ ضامن نہیں ہوگا اور لفظ ''اخذ'' کے تکلم کی صورت میں وہ ضامن ہوگا، اور بعد التصرف ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر بہرصورت ضمان لازم ہوگا۔(۱)

**وَلِذَا قَالَ فِي الْكَنْزِ الخ**: مصنفؒ نے مذکورہ مسئلہ میں ''اعطاء'' اور ''اخذ'' میں تفریق فرمائی ہے، کنز الدقائق کا ایک مسئلہ اس کی تائید وحوالہ کے طور پر ذکر فرما رہے ہیں: اس میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی

(۱) التحقیق الباهر۔

شخص کہے کہ: میں نے تجھ سے ایک ہزار روپئے بطور ودیعت لئے تھے اور وہ ضائع ہوگئے، اس پر دوسرا کہے کہ تو نے مجھ سے وہ غصباً لئے تھے، تو اس صورت میں آخذ ضامن ہوگا، اور اگر آخذ یہ کہے کہ: تو نے مجھے ایک ہزار روپے ودیعت کے طور پر دیئے تھے، اور رب المال کہے کہ: تو نے وہ غصب کئے تھے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی۔

وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ دَفَعَ لِآخَرَ عَيْنًا الخ: بزازیہ میں ہے کہ :ایک شخص نے دوسرے کو عین یعنی کوئی سامان دیا، اس کے بعد دونوں میں اختلاف ہوگیا، دینے والا کہتا ہے کہ وہ سامان بطور قرض تھا، لہذا اس کا عوض چاہئے، اور لینے والا کہتا ہے کہ وہ بطور ہدیہ پیش کیا گیا تھا، اس لئے مجھ پر اس کی یا اس کے عوض کی واپسی لازم نہیں، تو اس صورت میں دینے والا کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ہدیہ اور ہبہ کا مدعی اس شئے کی قیمت کی ادائیگی سے بری الذمہ ہونے کا مدعی ہے، جبکہ وہ شئے فی نفسہ باقیمت بھی ہے، بے قیمت ہوتی تو کچھ اور بات تھی، اور ذمہ میں ثابت شئے کے سلسلہ میں اصل بری الذمہ نہ ہونا ہے کمامر۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دینے والے کو اپنے دینے کی نوعیت سے زیادہ واقفیت ہے اس لئے اس کی بات معتبر ہوگی [1]

وَمِنْهَا لَوْ أَدْخَلَتْ الْمَرْأَةُ حَلَمَةَ ثَدْيِهَا فِي فَمِ الرَّضِيعِ وَلَا يُدْرَى أَدَخَلَ اللَّبَنُ فِي حَلْقِهِ أَمْ لَا، يَحْرُمُ النِّكَاحُ؛ لِأَنَّ فِي الْمَانِعِ شَكًّا، كَذَا فِي الْوَلْوَالِجِيَّةِ[2] وَسَيَأْتِي تَمَامُهُ فِي قَاعِدَةِ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَبْضَاعِ الْحُرْمَةُ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قَبْضِ الْمَبِيعِ، وَالْعَيْنِ الْمُؤَجَّرَةِ فَالْقَوْلُ لِمُنْكِرِهِ كَمَا فِي إجَارَةِ التَّهْذِيبِ،[3] وَمِنْهَا لَوْ ثَبَتَ عَلَيْهِ دَيْنٌ بِإِقْرَارٍ، أَوْ بَيِّنَةٍ فَادَّعَى الْأَدَاءَ، أَوْ الْإِبْرَاءَ فَالْقَوْلُ لِلدَّائِنِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْعَدَمُ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قِدَمِ الْعَيْبِ فَأَنْكَرَهُ الْبَائِعُ فَالْقَوْلُ لَهُ وَاخْتُلِفَ فِي تَعْلِيلِهِ فَقِيلَ: لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَقِيلَ: لِأَنَّ الْأَصْلَ لُزُومُ الْعَقْدِ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي اشْتِرَاطِ الْخِيَارِ فَقِيلَ: الْقَوْلُ لِمَنْ نَفَاهُ عَمَلًا بِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ، وَقِيلَ: لِمَنْ ادَّعَاهُ لِأَنَّهُ يُنْكِرُ لُزُومَ الْعَقْدِ، وَقَدْ حَكَيْنَا الْقَوْلَيْنِ فِي الشَّرْحِ،[4] وَالْمُعْتَمَدُ الْأَوَّلُ وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: غَصَبْت مِنْك أَلْفًا وَرَبِحْت فِيهَا عَشَرَةَ

(۱) حاشیۃ الاشباہ للشیخ عبدالباقی بن سعید بن شعبان۔
(۲) الفتاوی الولوالجیۃ/الرضاع ۱/۳۶۴۔
(۳) ای التہذیب للقلانسی، ولم یوجد ترجمتہ و کتابہ۔
(۴) ای البحر الرائق/البیع/خیار الشرط ۶/۳۔

آلَافِ فَقَالَ الْمَغْصُوبُ مِنْهُ: بَلْ كُنْتُ أَمَرْتُك بِالتِّجَارَةِ بِهَا فَالْقَوْلُ لِلْمَالِكِ كَمَا فِي إِقْرَارِ الْبَزَّازِيَة[۱] يَعْنِي لِتَمَسُّكِهِ بِالْأَصْلِ، وَهُوَ عَدَمُ الْغَصْبِ، وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي رُؤْيَةِ الْمَبِيعِ فَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهَا؛ وَلَوْ اخْتَلَفَا فِي تَغْيِيرِ الْمَبِيعِ بَعْدَ رُؤْيَتِهِ فَالْقَوْلُ لِلْبَائِعِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ۔

تَنْبِيهٌ: لَيْسَ الْأَصْلُ الْعَدَمَ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا هُوَ فِي الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ وَأَمَّا فِي الصِّفَاتِ الْأَصْلِيَّةِ فَالْأَصْلُ الْوُجُودُ وَتَفَرَّعَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ اشْتَرَاهُ عَلَى أَنَّهُ خَبَّازٌ، أَوْ كَاتِبٌ وَأَنْكَرَ وُجُودَ ذَلِكَ الْوَصْفِ فَالْقَوْلُ لَهُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُمَا لِكَوْنِهِمَا مِنْ الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ۔

وَلَوْ اشْتَرَاهَا عَلَى أَنَّهَا بِكْرٌ وَأَنْكَرَ قِيَامَ الْبَكَارَةِ وَادَّعَاهُ الْبَائِعُ فَالْقَوْلُ لِلْبَائِعِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ وُجُودُهَا لِكَوْنِهَا صِفَةً أَصْلِيَّةً، كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ خِيَارِ الشَّرْطِ،(۲) وَعَلَى هَذَا تَفَرَّعَ لَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي خَبَّازٌ فَهُوَ حُرٌّ فَادَّعَاهُ عَبْدٌ وَأَنْكَرَ الْمَوْلَى فَالْقَوْلُ لِلْمَوْلَى، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ جَارِيَةٍ بِكْرٍ لِي فَهِيَ حُرَّةٌ، فَادَّعَتْ جَارِيَةٌ أَنَّهَا بِكْرٌ، وَأَنْكَرَ الْمَوْلَى فَالْقَوْلُ لَهَا وَتَمَامُ تَفْرِيعِهِ فِي شَرْحِنَا عَلَى الْكَنْزِ فِي تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ عِنْدَ شَرْحِ قَوْلِهِ: وَإِنْ اخْتَلَفَا فِي وُجُودِ الشَّرْطِ۔ (۳)

**ترجمہ**:اوراس (قاعدہ کی تفریعات) میں سے ہے کہ:اگرعورت نے اپنے پستان کا سرا (ابتدائی حصہ) شیرخواربچہ کے منہ میں داخل کیا، اور یہ معلوم نہیں کہ دودھ بچہ کے حلق میں داخل ہوایانہیں؟ تو نکاح حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ مانع میں شک ہے، ولوالجیہ میں اسی طرح (مذکور) ہے، اورعنقریب اس کی مکمل بحث ’’الاصل فی الأبضاع الحرمة‘‘ کے قاعدہ میں آئے گی، اوراس کی (تفریعات) میں سے ہے، کہ :اگرفریقین میں مبیع یاکرایہ پرلئے گئے سامان پرقبضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے توقبضہ کےمنکرکاقول معتبرہوگا،جیساکہ’’تہذیب‘‘ کی کتاب الاجارہ میں ہے، اوراس

(۱)الفتاوی البزازیة علی هامش الهندیة/الإقرار ۵/ ۳۵۳۔

(۲)فتح القدیر/خیار الشرط۔۵/ ۵۲۹۔

(۳)البحر الرائق/الطلاق/تعلیق الطلاق: ۴/ ۲۵

(کی تفریعات) میں سے ہے، کہ: اگر کسی پر اقرار یا بینہ سے دین ثابت ہو گیا، پھر اس نے ادائیگی یا بری کر دیئے جانے کا دعویٰ کیا تو دائن کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم اداء یا عدم براءت ہے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں عیب کی قدامت کے بارے میں اختلاف ہو جائے، چنانچہ بائع اس کے قدیم ہونے کا انکار کرے، تو اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی علت کے بیان میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ کہا گیا (یہ حکم) اس لئے ہے کہ اصل عیب کا نہ ہونا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: اصل عقد کا لزوم ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں خیار کی شرط لگانے میں اختلاف ہو جائے تو کہا گیا ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس کی نفی کرتا ہو، (یہ حکم) اس بات پر عمل کرتے ہوئے ہے کہ اصل خیار کا عدم ہے، اور (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس کا مدعی ہو، اس لئے کہ وہ عقد کے لزوم کا انکار کر رہا ہے، اور ہم نے ان دونوں قولوں کو ''شرح'' میں نقل کیا ہے، اور معتمد پہلا قول ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر کوئی شخص کہے کہ: میں نے تیرے ایک ہزار روپئے غصب کئے تھے اور ان میں مجھے دس ہزار روپئے کا نفع ہوا ہے تو مغصوب منہ کہے کہ: میں نے تو تجھے ان ایک ہزار سے تجارت کرنے کا حکم دیا تھا، تو مالک ہی کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ ''بزازیہ'' کی کتاب الاقرار میں ہے، یعنی اس وجہ سے کہ مالک اصل کو پکڑے ہوئے ہے، اور وہ عدم غصب ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں مبیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم رؤیت ہے، اور اگر فریقین میں رؤیت کے بعد مبیع کے بدل جانے میں اختلاف ہو تو (پھر) بائع کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم تغیر ہے۔

**تنبیہ**: عدم کا اصل ہونا علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل ہونا صفات عارضہ میں ہے، اور صفات اصلیہ میں اصل وجود ہے، اور اس پر یہ متفرع ہے کہ: اگر کسی نے غلام کو اس شرط پر خریدا کہ وہ خباز یا کاتب ہے اور (پھر) اس وصف کے اس میں پائے جانے کا انکار کرے، تو اسی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل ان اوصاف کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ اوصاف صفات عارضہ میں سے ہیں، اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر خریدا ہو کہ وہ باکرہ ہے، اور (پھر) بکارت کے قیام وبقاء کا انکار کرے، اور بائع اس کے قیام وبقاء کا دعویدار ہو، تو بائع ہی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل بکارت کا وجود ہے، اس لئے کہ بکارت صفات اصلیہ کے قبیل سے ہے۔ فتح القدیر، باب خیار الشرط میں اسی طرح (مذکور) ہے۔ اور اسی

پر متفرع ہے کہ: اگر کسی نے کہا: میرا ہر مملوک جو خباز ہو وہ آزاد ہے، چنانچہ ایک غلام اپنے خباز ہونے کا مدعی ہو اور مولی انکار کرے، تو مولی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ: میری ہر باندی جو باکرہ ہو وہ آزاد ہے پھر ایک باندی نے دعویٰ کیا کہ: وہ باکرہ ہے اور مولی انکار کرتا ہو تو باندی کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی مکمل تفریعات ہماری "کنز" کی شرح میں "باب تعلیق الطلاق" میں مصنفؒ کے قول "وان اختلفا فی وجود الشرط" کی شرح کے ذیل میں ہیں۔

## بچہ کے منہ میں دودھ پہنچا یا نہیں؟ اس میں شک کا حکم:

**تشریح**: وَمِنْهَا لَوْ أَدْخَلَتْ الْمَرْأَةُ الخ: ایک عورت نے بچہ کے منہ میں پستان داخل کیا مگر اس میں شک ہے کہ بچہ کے حلق میں دودھ پہنچا یا نہیں؟ تو اس بچہ اور دودھ پلانے والی عورت کے مابین نکاح کی حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ نکاح سے جو چیز مانع ہے یعنی رضیع کے حلق میں دودھ پہنچ جانا اس میں شک ہے کہ پہنچا یا نہیں؟ اور اصل نہ پہنچنا ہے اسلئے دونوں کے مابین حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت آئندہ قاعدہ: "**الاصل فی الابضاع التحریم**" کے تحت آرہی ہے۔

## بائع ومشتری کے مابین قبضہ کے وقت میں اختلاف:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قَبْضِ الْمَبِيعِ الخ: بائع ومشتری میں مبیع کے قبضہ کو لے کر اختلاف ہوا، بائع کہتا ہے کہ تیرے قبضہ میں آجانے کے بعد مبیع ہلاک ہوئی ہے اس لئے اس کی قیمت تجھ پر واجب ہوتی ہے اور مشتری کہتا ہے کہ میرے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی وہ چیز ہلاک ہوگئی لہذا مجھ پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم نہیں ہوتی، یا یہ کہ مؤجر اور مستاجر میں اختلاف ہوا، مؤجر کہتا ہے کہ تو نے شئے مؤجرہ (کرایہ پر دی جانے والی چیز) پر قبضہ کر کے اس کی منفعت حاصل کرلی، اس لئے اس کا معاوضہ ادا کرو اور مستاجر کہتا ہے کہ وہ چیز ابتک میرے قبضہ ہی میں نہیں آئی، تو ان دونوں صورتوں میں قبضہ کے منکر یعنی مشتری اور مستاجر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم قبضہ ہی ہے۔

## دین کی ادائیگی میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ ثَبَتَ عَلَيْهِ دَيْنٌ الخ: ایک شخص کے اوپر خود اس کے اقرار سے یا بینہ کے توسط سے دین ثابت ہوگیا، اس کے بعد مدیون اس کی ادائیگی کا یا مدیون کی جانب سے بری کردیئے جانے کا دعوی کرے اور دائن اس کا منکر ہو، کہ میں نے بری نہیں کیا، یا یہ کہ مدیون نے اداء نہیں کیا، تو دائن کا قول تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ عدم ادائیگی اور عدم براءت اصل ہے۔

## بائع ومشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قِدَمِ الْعَيْبِ الخ: بائع اور مشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف ہوجائے، بائع اس کی قدامت کا منکر ہو اور کہتا ہو کہ یہ عیب بیع کے بعد پیدا ہوا ہے، لہذا اس کی وجہ سے بیع کو فسخ نہیں کیا جاسکتا، اور مشتری اس کا قائل ہو کہ عیب قدیم اور بائع کے پاس سے ہی پیدا شدہ ہے، لہذا مجھے فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ بعض فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ اصل عیب کا نہ ہونا ہے، بائع چونکہ اس کا مدعی ہے، اس لئے اس کا قول معتبر مانا جائے گا، اور بعض فقہاء نے یہ علت ذکر کی کہ اصل لزوم عقد ہے، اور بائع کے کہنے کا حاصل یہی ہے، اس واسطے اس کا قول تسلیم کیا جائے گا، مگر واضح رہے کہ اس دوسری تعلیل کی رو سے یہ مسئلہ "**الاصل العدم**" کی فروعات میں شمار نہیں ہوگا۔

نیز مذکورہ مسئلہ میں عیب سے مراد وہ عیب ہے جس کا بیع کے بعد پیدا ہونا ممکن ہو، اور اگر عیب اس قسم کا ہو جس کا قدیم ہونا متعین ہو، مثلاً غلام باندی میں چھٹی انگلی کا ہونا، تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ بائع اس بات کا قائل ہو کہ اس نے بوقت بیع تمام عیوب یا اس عیب سے براءت ظاہر کردی تھی، یا یہ کہ مشتری اس پر راضی تھا، تو پھر بائع ہی کا قول معتبر مانا جائے گا، کیونکہ وہ عقد کی صحت کا مدعی ہے، اور وہی اصل ہے۔(۱)

## خیار شرط ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي اشْتِرَاطِ الْخِيَارِ الخ: بائع ومشتری میں بیع میں خیار کی شرط ہونے نہ ہونے میں

(۱) التحقیق الباھر۔

اختلاف ہوا، ایک اس کا مدعی ہے اور دوسرا منکر، تو کس کا قول معتبر ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ جو اس کی شرط لگائے جانے کا منکر ہو، اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم شرط (شرط نہ لگانا) ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو اس کی شرط لگائے جانے کا قائل ہو، اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ لزوم عقد کا منکر ہے اور قول منکر ہی کا معتبر ہوا کرتا ہے، مصنفؒ نے یہ دونوں قول شرح کنز یعنی ''البحر الرائق'' میں بھی ذکر کئے ہیں اور وہاں انہوں نے پہلے قول کو امام صاحب کی طرف اور دوسرے قول کو امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے، اور ان میں سے پہلا قول راجح اور معتمد ہے۔

## دو شخصوں میں لئے ہوئے مال کی نوعیت میں اختلاف کا حکم:

**وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: غَصَبْتُ مِنْكَ أَلْفًا الخ:** دو شخصوں میں جھگڑا ہے، ان میں سے ایک شخص دوسرے سے کہے کہ: میں نے تیرے صرف ایک ہزار روپئے غصب کئے تھے، اور ان میں مجھے دس ہزار کا نفع ہوا ہے، مقصد یہ ہے کہ میرے ذمہ میں جو تیرا دین ہے وہ صرف ایک ہزار ہے، اور باقی دس ہزار سے تیرا کوئی واسطہ نہیں ہے، کیونکہ مال مغصوب سے جو نفع کمایا جاتا ہے وہ مغصوب منہ کو دینا لازم نہیں، اس کا اصل حکم تصدق ہے۔

اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے تجھ کو وہ ایک ہزار بغرض تجارت دیئے تھے، لہذا ان دس ہزار میں جو بطور نفع حاصل ہوئے ہیں میرا بھی حصہ ہے، تو اس صورت میں مالک کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ بزازیہ میں صراحت ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول اصل کے مطابق اور اس سے مؤید ہے، کیونکہ وہ عدمِ غصب کا قائل ہے اور عدمِ غصب ہی اصل ہے۔

البتہ اگر اختلاف کی نوعیت یہ ہو کہ: ایک فریق کہے کہ میں نے تیرے صرف ایک ہزار غصب کیے اور بقیہ دس ہزار نفع کے ہیں، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں تمام روپئے غصب کردہ ہیں، تو اس صورت میں غاصب کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ صورت مال مقبوض کی مقدار میں اختلاف کی ہے، اور مال مقبوض کی مقدار میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے۔(۱)

## مبیع کی رؤیت کے بارے میں اختلاف کا حکم:

**وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي رُؤْيَةِ الْمَبِيعِ الخ:** بائع و مشتری میں مبیع کی رؤیت میں اختلاف ہوجائے، بائع

(۱) الفتاوی البزازیة ۵/ ۵۳۴، التحقیق الباهر۔

کہے کہ: توبیع سے قبل اس کو دیکھ چکا تھا، لہذا اب تجھے خیار رؤیت حاصل نہیں، اور مشتری رؤیت کا منکر ہو اور خیار رؤیت کی وجہ سے اس کو واپس کرنا چاہتا ہو، تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم رؤیت ہے۔

اور اگر ان میں رویت پر اتفاق ہو، مگر اس کے بعد مبیع کے تغیر میں اختلاف ہو جائے، چنانچہ مشتری کہتا ہے کہ میں دیکھ چکا تھا، مگر یہ وہ نہیں جو میں نے دیکھی تھی، اس میں تغیر ہو چکا، اس لئے مجھے اس کی واپسی کا اختیار ہے، اور بائع تغیر کا منکر ہو، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم تغیر ہے۔

**توضیح:**

اوپر متعدد مسائل ذکر کئے گئے، اور بتلایا گیا کہ فلاں مسئلہ میں فلاں شخص کا قول معتبر ہوگا، تو واضح رہے کہ اس شخص کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہوگا، بلکہ یہ ضروری ہوگا کہ وہ قسم بھی کھائے، اگر وہ اپنے مدعا پر قسم کھالیتا ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا، ورنہ فریق ثانی کا قول معتبر ہوگا، یہ کلی ضابطہ ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو جو منکر ہو اسکا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ وہ قسم بھی کھالے، اس سے صرف چند صورتیں مستثنی ہیں کہ جن میں منکر کا قول بلا قسم کھائے بھی معتبر مانا جاتا ہے، مصنفؒ نے دوسرے فن میں جو "فوائد کے بیان میں ہے" ان کو ذکر کیا ہے۔[1]

## قاعدہ الاصل العدم کے بارے میں ایک ضروری وضاحت:

**تنبیہ:** **لَيْسَ الْأَصْلُ الْعَدَمَ مُطْلَقًا الخ:** قاعدہ کے شروع میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ "**الاصل العدم**" کا تعلق صفات عارضہ سے ہے اور صفات اصلیہ میں اصل وجود ہے، صفات اصلیہ اور صفات عارضہ کی تعریف اور مثال بھی وہاں ذکر کی جاچکی ہے، یہاں مصنفؒ نے بھی اس کی تصریح فرما کر اس پر کچھ مسائل کو متفرع فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: عدم کا اصل ہونا علی الاطلاق نہیں، صرف "صفات عارضہ" میں اصل عدم ہے، اور "صفات اصلیہ" میں اصل وجود ہے، لہذا اگر کسی شخص نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ مثلاً وہ خباز یا کاتب ہے، اس کے بعد وہ اس وصف کے اس میں موجود ہونے سے انکار کرے اور بیع ختم کرنا چاہے اور بائع کہے: کہ وہ وصف اس میں موجود ہے، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس لئے

(۱) الأشباه والنظائر/فن الفوائد/القضاء ص ۱۸۶۔

کہ خباز یا کاتب ہونا صفات عارضہ میں سے ہے، جن میں اصل عدم ہے، لہذا مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اور اس کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر کسی نے باندی بکارت کی شرط کے ساتھ خریدی اور پھر اس کے باکرہ ہونے کا انکار کیا، جبکہ بائع اس کے باکرہ ہونے کا مدعی ہو، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ بکارت صفات اصلیہ میں سے ہے، جن میں اصل وجود ہے، لہٰذا باندی باکرہ مانی جائے گی، اور مشتری کو اس کی واپسی کا اختیار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ: میرا ہر وہ مملوک جو خباز ہو، آزاد ہے، اس پر ایک غلام نے دعوی کیا کہ وہ خباز ہے، لہٰذا وہ آزاد ہوگیا، اور آقا اس کے خباز ہونے کا منکر ہو، تو آقا کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ خباز ہونا صفات عارضہ میں سے ہے، جو اصلاً معدوم ہوتی ہیں، لہٰذا غلام آزاد نہیں ہوگا، اور اگر آقا نے یوں کہا کہ: میری ہر وہ باندی جو باکرہ ہو آزاد ہے، جس پر ایک باندی نے اپنے باکرہ ہونے کا دعوی کیا، اور مولی اس کے باکرہ ہونے کا منکر ہو، تو باندی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ بکارت صفات اصلیہ میں سے ہے، جن میں اصل وجود ہے، اس لئے باندی باکرہ تسلیم کی جائے گی، اور وہ آزاد ہوجائے گی۔

اس تفصیل سے جو مصنفؒ نے ذکر فرمائی واضح ہے کہ: خبز وکتابت والے مسئلہ میں منکر اور بکارت والے مسئلہ میں مدعی کا قول مطلقاً تسلیم کرلیا جائے گا، لیکن ایسا نہیں ہے، بلکہ خبز وکتابت والے مسئلہ میں غلام کو روٹی پکانے اور لکھ کر دکھانے کا مکلف کیا جائے گا، اگر وہ اس طور پر روٹی پکا کر اور لکھ کر دکھادے کہ جس کی وجہ سے اس کو خباز یا کاتب کہا جاسکے، تو پھر منکر کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اگر وہ ایسی روٹی نہ پکاسکے یا نہ لکھ سکے کہ جس کی وجہ سے اس کو خباز یا کاتب کہا جائے، تو پھر منکر کا قول معتبر مان لیا جائے گا، کہ واقعہ سے اس کی تصدیق ہوگئی اور بکارت والے مسئلہ میں قاضی عورتوں سے معائنہ کرائے گا، اگر وہ کہیں کہ باکرہ ہے تو پھر حسب ضابطہ اس کے مدعی کا قول معتبر مان لیا جائے گا، لیکن اگر وہ اس کے باکرہ نہ ہونے کی اطلاع دیں تو اعتاق کی صورت میں محض ان کی گواہی سے اس کے مدعی کا قول رد ہوکر عتق کا استحقاق ختم ہوجائے گا، البتہ بیع کی صورت میں محض ان کی گواہی سے منکر کا قول معتبر نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ عورتوں کی گواہی حجۃ ضعیفہ ہے اور بیع کے فسخ کا حق ایک قوی حق ہے، جو محض عورتوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوسکتا، اس واسطے ان کی گواہی کے بعد بھی بائع سے قسم لی جائے گی، اگر وہ باکرہ ہونے کی حالت میں فروخت کرنے پر قسم کھالے تو منکر کا قول رد کردیا جائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی، اور اگر وہ قسم کھانے

سے انکار کردے تو پھر منکر کا انکار تسلیم کرلیا جائے گا، اور اس کو حق حاصل ہوگا کہ وہ بیع فسخ کردے۔[۱]

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ مِنْهَا مَا قَدَّمْنَاهُ فِيمَا لَوْ رَأَى فِي ثَوْبِهِ نَجَاسَةً وَقَدْ صَلَّى فِيهِ وَلَا يَدْرِي مَتَى أَصَابَتْهُ يُعِيدُهَا مِنْ آخِرِ حَدَثٍ أَحْدَثَهُ، وَالْمَنِيُّ مِنْ آخِرِ رَقْدَةٍ وَيَلْزَمُهُ الْغُسْلُ فِي الثَّانِيَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللهُ وَإِنْ لَمْ يَتَذَكَّرْ احْتِلَامًا، وَفِي الْبَدَائِعِ[۲] يُعِيدُ مِنْ آخِرِ مَا احْتَلَمَ. وَقِيلَ: فِي الْبَوْلِ يَعْتَبِرُ مِنْ آخِرِ مَا بَالَ، وَفِي الدَّمِ مِنْ آخِرِ مَا رَعَفَ. وَلَوْ فَتَقَ جُبَّةً فَوَجَدَ فِيهَا فَأْرَةً مَيِّتَةً وَلَمْ يَعْلَمْ مَتَى دَخَلَتْ فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا ثُقْبٌ يُعِيدُ الصَّلَاةَ مُذْ يَوْمِ وَضَعَ الْقُطْنَ فِيهَا، وَإِنْ كَانَ فِيهَا ثُقْبٌ يُعِيدُهَا مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

وَقَدْ عَمِلَ الصاحبانِ بِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ، فَحَكَمَا بِنَجَاسَةِ الْبِئْرِ إِذَا وُجِدَتْ فِيهَا فَأْرَةٌ مَيِّتَةٌ مِنْ وَقْتِ الْعِلْمِ بِهَا مِنْ غَيْرِ إِعَادَةِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ وُقُوعَهَا حَادِثٌ فَيُضَافُ إِلَى أَقْرَبِ، أَوْقَاتِهِ وَخَالَفَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ رَحِمَهُ اللهُ فَاسْتَحْسَنَ[۳] إِعَادَةَ صَلَاةِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِنْ كَانَتْ مُنْتَفِخَةً أَوْ مُتَسفخَةً، وَإِلَّا فَمُنْذُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلًا بِالسَّبَبِ الظَّاهِرِ دُونَ الْـمَوْهُومِ، احْتِيَاطًا كَالْـمَجْرُوحِ إِذَا لَمْ يَزَلْ صَاحِبَ فِرَاشٍ حَتَّى مَاتَ يُحَالُ بِهِ عَلَى الْـجُرْحِ وَمِنْهَا لَوْ كَانَ فِي يَدِ رَجُلٍ عَبْدٌ[۴] فَقَالَ رَجُلٌ: فَقَأْت عَيْنَهُ، وَهُوَ فِي مِلْكِ الْبَائِعِ وَقَالَ الْـمُشْتَرِي: فَقَأْتهَا، وَهُوَ فِي مِلْكِي فَالقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي، فَيَأْخُذُ أَرْشَهُ۔

وَمِنْهَا: ادَّعَتْ أَنَّ زَوْجَهَا أَبَانَهَا فِي الْـمَرَضِ وَصَارَ فَارًّا فَتَرِثُ، وَقَالَتْ الْوَرَثَةُ: أَبَانَهَا فِي صِحَّتِهِ فَلَا تَرِثُ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهَا فَتَرِثُ وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسْأَلَةُ الْكَنْزِ مِنْ مَسَائِلَ شَتَّى مِنْ الْقَضَاءِ[۵] وَإِنْ مَاتَ ذِمِّيٌّ فَقَالَتْ زَوْجَتُهُ: أَسْلَمْت

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۲۹، حاشیة الاشباہ والنظائر للعلامة عبدالباقی بن سعید بن شعبان۔

(۲) بدائع الصنائع/ الطھارۃ/ احکام الآبار ۱/ ۲۲۹۔

(۳) ای قاله استحسانا یعنی قوله مبنی علی الاستحسان، وقولهما مبنی علی القیاس، ولیس هذا بمعنی "استحب" لان هذا الحکم لیس استحبابیاً فقط۔

(۴) وزاد فی هذا المقام فی نسخة ا "التحقیق الباهر فی شرح الأشباه والنظائر": فقئت عینیه۔

(۵) کنز الدقائق ص: ۲۸۴۔

بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتْ الْوَرَثَةُ:أَسْلَمَتْ قَبْلَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ لَهُمْ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ الْمَذْكُورَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ قَوْلَهَا وَبِهِ قَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ الله وَإِنَّمَا خَرَجُوا عَنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فِيهَا لِأَجْلِ تَحْكِيمِ الْحَالِ، وَهُوَ أَنَّ سَبَبَ الْحِرْمَانِ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ فَيَثْبُتُ فِيمَا مَضَى وَمِمَّا فَرَّعْته عَلَى الْأَصْلِ مَا فِي الْيَتِيمَةِ وَغَيْرِهَا[1] وَلَوْ أَقَرَّ الْوَارِثُ، ثُمَّ مَاتَ فَقَالَ الْمُقَرُّ لَهُ: أَقَرَّ فِي الصِّحَّةِ وَقَالَتْ الْوَرَثَةُ فِي مَرَضِهِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْوَرَثَةِ- وَالْبَيِّنَةُ بَيِّنَةُ الْمُقَرِّ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يُقِمْ بَيِّنَتَهُ وَأَرَادَ اسْتِحْلَافَهُمْ فَلَهُ ذَلِكَ- وَمِمَّا فَرَّعْته عَلَى هَذَا الْأَصْلِ قَوْلُهُمْ: لَوْ مَاتَ مُسْلِمٌ وَتَحْتَهُ نَصْرَانِيَّةٌ فَجَاءَتْ مُسْلِمَةً بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتْ: أَسْلَمْت قَبْلَ مَوْتِهِ، وَقَالَتْ الْوَرَثَةُ: أَسْلَمَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ لَهُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ فِي مَسَائِلَ شَتَّى-(۲)

**ترجمہ**: قاعدہ: اصل حادث کی اضافت اس کے قریب ترین وقت کی طرف کرنا ہے، اس کی فروعات میں سے وہ مسئلہ ہے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ :اگرکسی نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اوراس کپڑے میں وہ نماز بھی پڑھ چکا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ نجاست اس کو کب لگی؟ تو وہ نمازوں کو اس آخری حدث سے لوٹائے جواس کو پیش آیاتھا، اور منی لگنے کی صورت میں آخری نیند سے لوٹائے اوردوسری صورت (منی لگنے کی صورت)میں اس پر امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک غسل بھی لازم ہوگا،خواہ اس کو احتلام یاد نہ ہو، اور''بدائع''میں ہے کہ :اس آخری مرتبہ احتلام سے نمازوں کا اعادہ کرے جواس کو ہوا، اور پیشاب لگنے کے بارے میں کہا گیا ہے: کہ اس آخری پیشاب سے (پیشاب لگاہوا) اعتبار کیاجائے گا، جواس نے کیا،اورخون لگے ہوئے ہونے کی صورت میں کہا گیاہے کہ اس آخری نکسیر سے (اعادہ کرے)جواس کوہوئی ، اوراگرکسی نے جبہ کی سلائی ادھیڑی تو اس میں اسے ایک مراہواچوہا ملا،اور یہ معلوم نہیں کہ وہ اس میں کب گھسا، تواگر جبہ میں کوئی سوراخ نہ ہوتو اس دن سے نمازوں کا اعادہ کرے جب سے اس میں روئی رکھی گئی تھی، اوراگراس میں کوئی سوراخ ہوتو تین دن کی نمازوں کا اعادہ کرے، اورحضرات صاحبینؒ نے اس قاعدہ پرعمل فرمایاہے، چنانچہ انھوں نے جبکہ کنویں میں مردار چوہا

(۱)قد تقدمت ترجمة "اليتيمة"في بداية الكتاب، ولم يتهيألي، والمسئلة مذكورة في ردالمحتار، في كتاب الشهادة، ۳۸۷/۴، نعمانية۔

(۲)تبيين الحقائق/القضاء/مسائل شتى ۲۰۰/۴۔

ملے تو اس کا علم ہونے کے وقت سے کنویں کی ناپاکی کا فیصلہ کیا ہے، بغیر کسی چیز کے اعادہ کے (حکم کے)، اس لئے کہ چوہے کا گرنا ایک امر حادث ہے، لہٰذا وہ اپنے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہوگا، اور امام اعظمؒ نے مخالفت فرمائی، چنانچہ انہوں نے چند دنوں (تین دن) کی نمازوں کے اعادہ کو مستحسن قرار دیا، بشرطیکہ وہ پھول یا پھٹ گیا ہو، ورنہ ایک دن ورات کی نمازوں کا اعادہ کرے، (یہ حکم) احتیاط اور موہوم کو نظر انداز کر کے سبب ظاہر کو اختیار کرنے پر (مبنی) ہے، جیسا کہ وہ شخص جس کو زخم لگ جائے جس کے بعد وہ مسلسل صاحب فراش رہے، یہاں تک کہ مرجائے، تو اس کی موت زخم پر محمول ہوگی، اور اس کی فروعات میں سے کہ: اگر کسی شخص کے قبضہ میں غلام ہو، تو (دوسرا) شخص کہے کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی، جبکہ وہ بائع کی ملک میں تھا، اور مشتری کہے کہ: تو نے اس کی آنکھ پھوڑی جبکہ وہ میری ملک میں تھا، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، لہٰذا وہی اس کی دیت وصول کرے گا، اور اس کی فروعات میں سے ہے کہ: کسی عورت نے دعوی کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو مرض الموت میں بائن کیا تھا اور وہ فار بالطلاق ہوا، لہٰذا وہ (اس کی) وارث ہوگی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ اس نے اس کو صحت کے (زمانہ) میں بائن کیا تھا، اس لئے وہ وارث نہیں ہوگی، تو معتبر قول بیوی کا قول مانا جائے گا، اور وہ وارث قرار پائے گی، اور اس اصل سے ''کنز'' کا ایک مسئلہ جو کتاب القضاء، مسائل شتی میں مذکور ہے، خارج ہوگیا، (وہ یہ کہ:) اگر کوئی ذمی مرجائے اور اس کی بیوی کہے کہ: میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: تو اس کی موت سے قبل مسلمان ہوگئی تھی، تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، جبکہ اصل مذکور کا تقاضہ یہ ہے کہ بیوی کا قول معتبر قول مانا جائے، اور امام زفرؒ اسی کے قائل ہیں، اور انہوں نے اس مسئلہ کو اس قاعدہ سے تحکیم حال کی بناء پر خارج کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حرمان کا سبب فی الحال ثابت ہے، تو وہ زمانۂ گذشتہ میں بھی ثابت مانا جائے گا۔

اور ان مسائل میں جن کو میں نے اس اصل پر متفرع کیا ہے وہ مسئلہ (بھی) ہے جو یتیمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ: اور اگر کسی نے کسی وارث کے لئے اقرار کیا، پھر مرگیا، تو مقرلہ کہتا ہے کہ: اس نے حالت صحت میں اقرار کیا تھا اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: اپنے مرض میں (اقرار کیا تھا) تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، اور معتبر بینہ مقرلہ کا بینہ ہوگا، اور اگر اس نے بینہ پیش نہیں کیا اور وہ ورثہ سے قسم لینا چاہتا ہو تو اس کو اس کا بھی اختیار ہے انتہی، اور ان مسائل میں سے جن کو میں نے اس اصل پر متفرع کیا ہے، ان کا یہ

قول ہے کہ: اگر کوئی مسلم مرجائے اور اس کے (نکاح میں) نصرانیہ ہو، پھر وہ اس کی موت کے بعد مسلمان بن کر ظاہر ہو اور کہے کہ: میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہوگئی تھی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی، تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے ''مسائل شتی'' میں اس کا ذکر فرمایا ہے۔

## قاعدہ: الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: ''الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ'' یعنی امر حادث کی اضافت اس کے حدوث کے قریب ترین وقت کی طرف کرنا اصل ہے، یہ قاعدہ بھی ''**الیقین لایزول بالشک**'' کے تحت داخل ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی امر کے وجود وحدوث کے زمانہ میں اختلاف ہو، مثلاً ایک شخص کسی مخصوص وقت میں کسی امر کے حدوث کا مدعی ہو اور دوسرا شخص اس سے قبل کسی وقت اس کے حدوث کا مدعی ہو، تو موجودہ زمانہ سے جو زمانہ قریب تر ہوگا، اس زمانہ میں اس کا حدوث مانا جائے گا، نہ کہ بعید تر زمانہ میں، لہٰذا مذکورہ صورت میں شخص اول کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے کہ قریب تر زمانہ میں اس کے حدوث پر ہر دو فریقوں کا اتفاق ہے، کہ بعید میں قریب بھی داخل ہے، اس لحاظ سے بعید کا قائل قریب کا بھی قائل ہوا، جبکہ بعید تر زمانہ میں حدوث کا صرف ایک فریق قائل ہے، کیونکہ بعید قریب کے تحت داخل نہیں ہوتا، تو گویا کہ قریب تر زمانہ میں اس کا حدوث متیقن ہے اور بعید تر زمانہ میں مشکوک، لہٰذا یقین کو شک پر ترجیح ہوگی: **لان الیقین لایزول بالشک** معلوم ہوا کا یہ قاعدہ ضمنی ہے جو بڑے قاعدہ **الیقین لایزول بالشک** سے ماخوذ ہے، نیز بعید تر زمانہ میں حدوث کی نفی کرنے والا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر مانا جاتا ہے، البتہ یہ اس وقت ہے جبکہ بعید تر زمانہ میں حدوث پر بینہ موجود نہ ہو، ورنہ اگر بعید تر زمانہ میں حدوث پر بینہ موجود ہو، تو پھر اُسی زمانہ ہی میں اس کا حدوث تسلیم کیا جائیگا، اسلئے کہ بینہ کو اصل پر ترجیح ہوتی ہے۔

نیز قریب تر زمانہ کی طرف امر حادث کو اس وقت منسوب کیا جائے گا، جبکہ اس کے حدوث پر ہر دو فریق متفق ہوں، ورنہ اگر ایک فریق حدوث کا قائل ہوا اور دوسرا فریق اس کے قدیم ہونے کا مدعی ہو، تو ایسی صورت میں قدامت کے مدعی کا قول معتبر مانا جائیگا، مثال کے طور پر کسی کے مکان میں کسی

دوسرے کی مسیل (پانی بہنے کی نالی) ہو، مکان مالک اس کے حدوث کا قائل ہوا اور اس کو ہٹوانا چاہتا ہو، اور مسیل کا مالک اس کے قدیم ہونے کا قائل ہو، تو مسیل کے مالک کا قول معتبر مانا جائیگا، کہ وہ قدامت کا مدعی ہے، اور ضابطہ ہے کہ: القديم يترك على قدمه، البتہ اگر حدوث کا مدعی یعنی مکان مالک بینہ پیش کردے، تو اس کے بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائیگا، کہ بینہ کو اصل پر ترجیح حاصل ہے کما مر انفا۔

واضح رہے کہ اس قاعدہ میں یہ قید ہے کہ اس کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں اس کا اعتبار کرنے سے کسی ثابت اور طے شدہ امر کا نقض اور اس کی مخالفت نہ لازم آتی ہو، اسلئے کہ قریب ترین زمانہ میں حدوث کا فیصلہ محض استصحاب حال (موجودہ حال کے لحاظ سے حکم لگانا) کی بنا پر ہے، نہ کہ کسی دلیل کی بنا پر، اور استصحاب حال سے ثابت امر کسی ثابت و طے شدہ امر کے معارض نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ اس کا درجہ اس سے فروتر ہے، لہذا ثابت و طے شدہ امر کے مقابلہ میں اس کو کالعدم مانا جائیگا، آئندہ اس قاعدہ سے مستثنی مسائل کے ضمن میں اس کی مزید وضاحت آرہی ہے۔

## مذکورہ قاعدہ سے متعلقہ ایک دلچسپ واقعہ:

اس قاعدہ کی شرح کرتے ہوئے ہمارے حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ نے ایک واقعہ سنایا جو افریقہ میں پیش آیا، وہ یہ کہ: ایک عورت نے دوسری عورت سے ایک مرغی خریدی، جو ان کے سامنے ڈربے میں بیٹھی ہوئی تھی، خرید و فروخت مکمل ہونے کے بعد کوئی اور بات شروع ہوگئی، خریدار عورت جب جانے لگی، تو اس نے ڈربے سے مرغی کو نکالا، تو اس کے نیچے سے ایک انڈا بھی نکلا، جس کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہوگیا، خریدار عورت کہتی تھی کہ مرغی نے انڈا میرے اس کو خرید لینے کے بعد دیا ہے لہذا وہ میرا ہے، اور بیچنے والی عورت کا کہنا تھا کہ یہ انڈا اس نے بیچنے سے پہلے ہی دے رکھا ہے، اس لئے وہ میرا ہے، ہوتے ہوتے یہ اختلاف اتنا بڑھا کہ وہاں کے سپریم کورٹ تک جا پہنچا، لیکن سپریم کورٹ کے جج اور وکلاء بھی اس بات کا فیصلہ کرنے سے قاصر رہے، کہ یہ انڈا ہے تو کس کا؟ اور کس بنیاد پر ہے؟ حضرتؒ نے یہ واقعہ سنانے کے بعد فرمایا کہ: وہاں کے سپریم کورٹ کے وکلاء اور ججز بھی اس مقدمہ میں فیصلہ نہ کرپائے کہ انڈا کس کا ہے؟ مگر ہمارا افتاء کا طالب علم بھی حضرات فقہاء کے بیان کردہ مذکورہ اصول کی روشنی میں بآسانی بتلاسکتا ہے کہ اس انڈے کا مالک کون تھا اور کس بنیاد پر تھا۔

بندہ نے ایک موقعہ پر اہل علم کی ایک مجلس میں یہ واقعہ سنایا، تو سامعین میں سے کسی نے اشکال کیا کہ چونکہ انڈا خریدار عورت کے قبضہ سے قبل دیا گیا، اور مشتری کے قبضہ سے قبل بیع میں ہونے والا اضافہ بائع ہی کی ملک ہوا کرتا ہے، تو اس لحاظ سے وہ انڈا بائعہ عورت کو ملنا چاہیئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مشتریہ عورت اس پر حکماً قبضہ کر چکی تھی، بایں معنی کہ مرغی اس کے سامنے تھی جس کو وہ لے کر جا سکتی تھی، اور مشتری کا بیع پر ایسی قدرت حاصل ہو جانا۔ جس کو اصطلاح فقہاء میں ''تخلیہ'' کہتے ہیں۔ قبضہ کے تحقق کے لئے کافی ہے، اس لئے انڈا مشتریہ کی ملک میں وجود پذیر مانا جائے گا۔

## اگر کپڑوں پر لگی ہوئی نجاست کا وقت معلوم نہ ہو:

**مِنْهَا مَا قَدَّمْنَاهُ فِيمَا لَوْ رَأَى الخ**: یہاں سے اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جارہی ہیں: کسی شخص کے کپڑے پر نجاست لگی، مگر یہ معلوم نہیں کہ کب لگی، تو اس کو اس وقت کی طرف منسوب کریں گے جبکہ آخری مرتبہ اس کو یہ حدث پیش آیا تھا، اور اگر منی لگی ہوئی نظر آئی تو اس کو آخری مرتبہ سونے پر محمول کریں گے، اور خواہ اس کو بدخوابی یاد نہ ہو، تب بھی اس پر غسل لازم ہوگا، اور بدائع میں مذکور ہے کہ آخری سونے کے بجائے آخری احتلام پر اس کو محمول کیا جائے گا، اور پیشاب لگا ہوا ہونے کی صورت میں آخری مرتبہ پیشاب کرنے کے وقت کی طرف اس کو منسوب کریں گے، اور خون لگا ہوا ہونے کی صورت میں آخری مرتبہ نکسیر چھوٹنے کی طرف اس کو منسوب کیا جائے گا۔

یہ مسائل ماقبل میں قاعدہ: ''**الیقین لایزول بالشك**'' اور ''**من شك هل فعل ام لا؟ فالأصل انه لم یفعل**'' کے تحت بھی گذر چکے ہیں، اور وہاں تحریر کیا جاچکا ہے کہ ان میں راجح قول یہ ہے کہ جس وقت سے یہ چیزیں لگی ہوئی نظر آئیں اس وقت سے ان کو ناپاک کہا جائے گا۔

## جبہ میں چوہا ملنے کا حکم:

**وَلَوْ فَتَقَ جُبَّةً فَوَجَدَ فِيهَا فَأْرَةً الخ**: ''جبہ'': اس قسم کا لباس ہے، جیسا کہ ہمارے یہاں ''جرکین'' ہوا کرتی ہے، تو ایک آدمی نے اپنے جبہ کی سلائی اُدھیڑی اس میں اندر سے ایک مرا ہوا چوہا ملا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ اس میں کب داخل ہوا اور کب مرا؟ اس کا حکم یہ ہے کہ اس جبہ میں اگر کوئی سوراخ ہو، تو تین دن کی نمازوں کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر اس میں کوئی ایسا سوراخ نہ ہو کہ جس سے چوہا داخل ہو سکے، تو

جس وقت سے اس میں روئی رکھی گئی تھی، اس وقت سے چوہا اس میں داخل مانا جائے گا، اور اس کے زیب تن کرنے کی ابتداء سے نمازوں کا اعادہ لازم ہوگا۔

یہاں مصنفؒ نے جبہ میں سوراخ ہونے کی صورت میں مطلقاً تین دن کی نمازوں کا اعادہ کا حکم تحریر کیا ہے، خوہ چوہا پھول پھٹ گیا ہو، یا پھولا پھٹا نہ ہو، دیگر بعض کتب فقہ میں بھی یہی تحریر ہے، لیکن مصنفؒ کے برادر مکرم صاحبِ ''النهر الفائق'' نے اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ذکر کی ہے جو کنویں وغیرہ میں کسی جانور کے گرجانے کی ہے، کہ اگر وہ پھول پھٹ چکا ہو تو تین دن کی نمازوں کا اعادہ ہوگا ورنہ محض ایک دن کی نمازوں کا[1]، اور یہی راجح بھی ہے۔[2]

## کنویں میں مراہوا جانور ملنے کا حکم:

**وَقَدْ عَمِلَ الصاحبانِ بِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ الخ:** کنویں میں جانور گرجانے کا مسئلہ اور اس میں حضرت امام صاحبؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اختلاف مشہور و معروف ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں جو کنویں کو اس میں جانور کے گرنے کا علم ہونے کے وقت سے ناپاک قرار دیا، تو وہ اسی قاعدہ کی بناء پر ہے، اس لئے کہ کنویں میں جانور کا وقوع ایک امر حادث ہے، جس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسی وقت گرا ہو جبکہ اس کا علم ہوا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے قبل گرا ہو، لہذا حسب ضابطۂ مذکورہ اس کو قریب ترین وقت یعنی اس کے اس میں گرے ہوئے ہونے کا جس وقت علم ہو، اس وقت سے اس کو ناپاک کہیں گے، قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ کوئی حتمی امر نہیں کہ وہ کنویں ہی میں گر کر مرا ہو، جس کی وجہ سے اس کی کیفیت کے حساب سے کنویں کی ناپاکی کا وقت متعین کیا جائے، بلکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ وہ کنویں میں گرنے سے پہلے ہی مرچکا ہو، اور پھر فی الحال کسی طرح اس میں گر گیا ہو، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا واقعہ ہے کہ وہ اولا امام صاحبؒ کے قول کی طرف رجحان رکھتے تھے، مگر ایک مرتبہ جب وہ کسی باغ میں بیٹھے ہوئے تھے، ایک چیل کو دیکھا، جو اپنی چونچ میں ایک مردہ جانور لئے ہوئے آئی اور اس کو کنویں میں ڈال دیا، اسی وقت سے ان کا رجحان بدل گیا، کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جانور اس میں

(۱) النهر الفائق ۱/۹۱ مطبوعہ دار الایمان، سہارنفور۔

(۲) انظر: الدر المختار مع حاشية الطحطاوی ۱/۱۱۸، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۴۷۔

گر کر ہی مرا اور پھولا پھٹا ہو، لہٰذا اس پر شرعی حکم کا مدار بھی نہیں ہوگا۔(۱)

اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس جانور کی موت کا ظاہری سبب اس کا کنویں میں گرنا ہے، کسی اور وجہ سے اس کی موت اور پھر کنویں میں اس کا وقوع محض موہوم ہے، جس کو مدارِ حکم بنانا مناسب نہیں، مدارِ حکم سبب ظاہر ہوا کرتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے زخم لگ جائے جس کے بعد وہ صاحب فراش ہوجائے اور پھر اس کی موت ہوجائے، تو اگرچہ احتمال یہ بھی ہے کہ کسی اور وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو لیکن ظاہری سبب زخم کا لگ جانا ہے، لہٰذا اس کی موت کا سبب شرعاً زخم ہی قرار پائے گا، اور زخم لگانے والے پر دیت یا قصاص واجب ہوگا، اسی طرح یہاں بھی جانور کی موت کا ظاہری سبب کنویں میں اس کا گرجانا ہے، اس لئے اس کے اعتبار سے ہی کنویں کی ناپاکی کا حکم ہوگا، چنانچہ اگر وہ پھول پھٹ چکا ہو، تو یہ اس کے کنویں میں وقوع کے تقادم کی دلیل ہوگا، یعنی یہ کہ اس کو گرے ہوئے کافی وقت ہوچکا ہے، جس کی مقدار شرعا کم ازکم تین یوم ہے، اس لئے کہ عامۃً اس سے کم میں جسم پھول پھٹتا نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو بغیر نماز جنازہ پڑھے دفن کردیا گیا ہو، تو شریعت نے دفنانے کے تین یوم بعد تک نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت دی ہے، میڈیکل سائنس کی تحقیق بھی یہی ہے، اور اگر وہ پھولا پھٹا نہ ہو تو یہ اس کے قریبی وقت میں گرنے کی علامت ہوگا، جس کا معیار شریعت میں ایک یوم ہے، کیونکہ ایک یوم سے کم زمانہ ساعات اور لمحات پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا ضبط اور تعیین نہیں ہوسکتی۔(۲)

ان دونوں اقوال میں راجح اور مفتی بہ قول امام صاحبؒ کا ہی ہے لہٰذا اس کے مطابق اگر جانور گر کر پھول پھٹ چکا ہو، تو پچھلے تین دنوں میں اور اگر پھولا پھٹا نہ ہو تو پچھلے ایک دن میں اس سے وضوء کرکے جو نمازیں پڑھی گئی ہوں، ان کا اعادہ لازم ہوگا، اسی طرح اس دوران اس کے پانی سے جو چیزیں دھوئی گئی ہوں ان کو بھی دوبارہ دھونا ضروری ہوگا، بعض فقہی کتب میں تحریر کیا گیا ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے حق میں اس کو گرنے کے وقت سے ہی ناپاک سمجھا جائے گا، لہٰذا ان کو دوبارہ دھونے کی ضرورت نہیں، مگر علامہ شامیؒ نے اس کی تردید فرمائی ہے، اور متعدد نقول سے ثابت کیا ہے کہ تمام چیزوں کا حکم ایک ہی ہے اس لئے جس طرح پچھلے تین یا ایک دن کی نمازوں کا اعادہ ہوگا اسی طرح اس سے دھوئی گئی چیزوں کو بھی دوبارہ

(۱) البحر الرائق ۱/۱۲۲۔

(۲) المصدر السابق: ۱/۱۳۱۔

دھونا ہوگا۔(۱)

نیز واضح رہے کہ مذکورہ بالا اختلاف کنویں میں مردہ جانور کے پائے جانے کی صورت میں ہے لیکن اگر کنویں میں کوئی اور ناپاکی گری ہوئی ملی، تو پھر بالاتفاق اسی وقت سے کنواں ناپاک شمار ہوگا جب سے اس کا کنویں میں گرا ہوا ہونا معلوم ہوا۔(۲)

## بائع ومشتری میں غلام کی آنکھ پھوٹنے کے وقت میں اختلاف:

وَمِنْهَا لَوْ كَانَ فِي يَدِ رَجُلٍ عَبْدٌ الخ: ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے، جس کی آنکھ پھوٹی ہوئی ہے، تو جس نے آنکھ پھوڑی وہ کہتا ہے کہ میں نے اس وقت اس کی آنکھ پھوڑی تھی، جبکہ وہ بائع کی ملک میں تھا، اس لحاظ سے اس کی دیت کا حقدار بائع ہے، اور مشتری کہتا ہے کہ اس نے اس کی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی، جبکہ وہ میری ملک میں تھا، اس لئے اس کی دیت کا میں حقدار ہوں، تو حسب ضابطۂ مذکورہ مشتری کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اس کو اس کا تاوان ملے گا، کہ آنکھ کا پھوٹ جانا ایک امر حادث ہے، جس کا حدوث قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور مشتری کے دعوی کا زمانہ قریب تر ہے۔

## زوجہ اور ورثۂ شوہر کے مابین وقتِ طلاق میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا : ادَّعَتْ أَنَّ زَوْجَهَا أَبَانَهَا الخ: مرض الوفات میں اگر شوہر بیوی کو طلاق دیدے، تو اگرچہ طلاق ہوجاتی ہے اور بیوی زوجیت سے خارج ہوجاتی ہے، مگر پھر بھی بیوی کو شوہر کی میراث میں سے حصہ ملتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الوفات میں مبتلا ہونے کے باوجود طلاق دینا، جس میں بظاہر طلاق دینے کی کوئی حاجت نہیں، بلکہ ایسے حال میں بیوی کی شدید ضرورت ہوتی ہے، شوہر کی بدنیتی کی دلیل ہے، کہ وہ اس کو میراث سے محروم کر کے دیگر ورثہ کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے شریعت نے اس حال میں میراث کے حق میں طلاق کا اعتبار نہیں کیا، اور طلاق کے باوجود اس کو شوہر کا وارث قرار دیا، بشرطیکہ

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۱۴۶/۱۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، ص: ۲۴، ۲۳۔

عدت کے مکمل ہونے سے پہلے پہلے شوہر کا انتقال ہو، جس کی مکمل تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، بہرحال یہاں مذکور مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ :بیوی کا دعوی یہ ہے کہ شوہر نے اس کو مرض الوفات میں طلاق دی ہے، اس لئے وہ حسب ضابطۂ شریعت میراث کی حقدار ہے، اورورثہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے حالت صحت میں طلاق دیدی تھی، اس لئے اس کا میراث میں کوئی حصہ نہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مرض کا زمانہ صحت کے زمانہ سے قریب تر ہے، لہٰذا ''**الاصل اضافة الحادث الی اقرب اوقاته**'' کی روسے اسی کا قول معتبر مانا جائے گا۔

## قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ:

**وَخَرَجَ عَنْ هٰذَا الْاَصْلِ مَسْأَلَةُ الْكَنْزِ الخ**: ایک ذمی شخص کا انتقال ہوگیا، اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں نے اس کی موت کے بعد اسلام قبول کیا ہے، توبوقت انتقال چونکہ ہم دونوں کا دین متحد تھا، اس لئے میں اس کی وارث ہوں، اوردیگر ورثہ کہتے ہیں کہ وہ اس کی حیات ہی میں اسلام لاچکی تھی، اس لئے وہ اپنے ذمی شوہر کی وارث نہیں ہوگی، تو مذکورہ ضابطہ کی روسے بیوی کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ وہ قریب تر زمانہ میں اسلام لانے کی مدعیہ ہے، چنانچہ امام زفرؒ کا مذہب یہی ہے، مگر جمہور احناف فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دیگر وارثین کا قول معتبر ہوگا، اور یہ مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج ومستثنیٰ ہے، کیونکہ مذکورہ صورت میں بیوی کے حق میں میراث سے محرومی کا سبب (وارث ومورث کے دین کا مختلف ہونا) فی الحال ثابت ومتحقق ہے، اس لئے وہ زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ومتحقق مانا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ ان دونوں کا دین پہلے سے مختلف چلا آرہا ہے، لہٰذا وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔ اس قاعدہ کی وضاحت کے ذیل میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ یہ ضابطہ استصحاب حال پر مبنی ہے، اور استصحاب حال کی بناء پر اپنے اوپر سے کوئی الزام وغیرہ تو دفع کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے کسی چیز کا استحقاق ثابت نہیں ہوتا، اس لئے محض اس قاعدہ کی بناء پر بیوی کو میراث کا استحقاق نہیں ہوگا۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اوپر غلام کی آنکھ پھوڑنے اور مرض الوفات میں طلاق دینے کے مسئلہ میں اس قاعدہ کی بناء پر دیت اور میراث کا حقدار قرار دیا گیا، جبکہ اس دلیل کی روسے اس میں بھی اس قاعدہ کا اعتبار نہ ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آنکھ پھوڑنے کے مسئلہ میں مشتری کو دیت کا

استحقاق محض استصحاب حال کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ اس لئے ہوا کہ غلام جس کی ملک ہوتا ہے، دیت بھی اسی کو ملا کرتی ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ غلام کسی کا ہو اور دیت کسی اور کو مل جائے، تو چونکہ غلام مشتری کی ملک ثابت ہوا، لہٰذا اس کی دیت بھی اسی کا حق ہوئی، اور مرض الوفات میں طلاق دینے کے مسئلہ میں بیوی اس لئے میراث کی حقدار بنی کیونکہ وہ حالت صحت میں طلاق کی منکر تھی، اور اصل عدم طلاق ہے، محض اس قاعدہ کی بناء پر اس کو میراث کا استحقاق نہیں ہوا، فزال الاشکالان۔(۱)

## مقرلہ اور ورثہ کے مابین اقرار کے وقت میں اختلاف کا حکم:

وَمِمَّا فَرَّعته عَلَى الْأَصْلِ مَا فِي الْيَتِيمَةِ الخ: ایک شخص نے مرض الوفات میں اپنے ہی کسی وارث کے لئے کسی چیز کا اقرار کیا، اس کے بعد وفات پا گیا، مرض الوفات میں کسی وارث کیلئے اقرار کرنا بھی تہمت کی بناء پر باطل ہے، ہوسکتا ہے کہ کسی وارث کو زیادہ مال دینا چاہتا ہو، اس لئے شریعت نے اس حال میں وارث کے لئے اقرار کا اعتبار نہیں کیا، البتہ اگر دیگر ورثہ اس کی تصدیق کردیں تو پھر وہ اقرار نافذ العمل ہوگا، الغرض شخص مذکور کے انتقال کے بعد مقرلہ (جس وارث کے لئے اقرار کیا گیا) اور دیگر ورثہ میں اختلاف ہوگیا، مقرلہ کہتا ہے کہ حالت صحت میں اقرار کیا گیا تھا، اور دیگر ورثہ کہتے ہیں کہ حالت مرض الوفات میں اقرار ہوا تھا، تو مذکورہ ضابطہ کی بناء پر دیگر ورثہ کا قول لائق اعتبار ہوگا، لیکن اگر مقرلہ اپنے دعوے پر بینہ پیش کردے، تو پھر بینہ اسی کا معتبر ہوگا، نیز مقرلہ کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ وارثین سے حالت صحت میں اقرار کے نہ ہونے پر قسم لے لے۔

یہاں ایک اشکال ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو حکم تحریر کیا گیا، "کنز الدقائق" کے ایک مسئلہ میں اس کے خلاف حکم مذکور ہے، وہ یہ کہ اگر بیوی اپنا مہر شوہر کو ہبہ کردے اور پھر بیوی کا انتقال ہوجائے، شوہر اس کا مدعی ہو کہ حالت صحت میں ہبہ ہوا تھا، دیگر ورثہ کہیں کہ حالت مرض میں ہبہ ہوا تھا، جس کا اعتبار نہیں، تو کنز الدقائق میں ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا، جبکہ اس ضابطہ کا مقتضی یہ ہے کہ ورثہ کا قول معتبر ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب کنزؒ نے اگرچہ شوہر کے قول کو معتبر مانا ہے، کیونکہ شوہر اس ہبہ شدہ مہر میں ورثہ کے استحقاق کا منکر ہے، اور قول منکر کا معتبر ہوا کرتا ہے، مگر اس میں دوسرا قول یہ ہے کہ حسب

(۱) التحقیق الباھر۔

ضابطۂ مذکورہ ورثہ کا قول معتبر ہوگا، اور یہی راجح ہے فلا اشکال۔[1]

## زوجہ اور ورثہ شوہر کے مابین زوجہ کے دِین کے بارے میں اختلاف کا حکم:

**وَمِمَّا فَرَّعْته عَلَى الْأَصْلِ الخ:** کسی مسلمان کا انتقال ہوجائے، جس کی زوجیت میں کوئی نصرانیہ عورت ہو، اس کے انتقال کے بعد اس نصرانیہ اور دیگر ورثہ میں اختلاف ہوجائے، نصرانیہ کہے کہ میں اس کے انتقال سے قبل ہی مسلمان ہوچکی تھی، اور بوقت انتقال ہم دونوں کا دین متحد تھا، اس لئے میں اس کی وارث ہوں، اور دیگر ورثہ کہیں کہ وہ اس کی موت کے بعد اسلام لائی ہے، اس لئے انتقال کے وقت دین مختلف ہونے کی وجہ سے وہ اس کی وارث نہیں ہوگی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ کی بناء پر دیگر ورثہ کا قول ہی معتبر قرار پائے گا۔

اوپر ذکر کردہ ذمی والے مسئلہ کی طرح استصحاب حال کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں بیوی کا قول معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ استصحاب حال کا اعتبار کرنے کی صورت میں بیوی کو میراث کا استحقاق ہوجائے گا، جبکہ محض استصحاب حال کی بناء پر کسی چیز کا استحقاق نہیں ہوا کرتا کما مر۔

**وَمِمَّا خَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ لَوْ قَالَ الْقَاضِي بَعْدَ عَزْلِهِ لِرَجُلٍ: أَخَذْت مِنْك أَلْفًا وَدَفَعْتهَا إلَى زَيْدٍ قَضَيْت بِهَا عَلَيْك، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَخَذْتهَا ظُلْمًا بَعْدَ الْعَزْلِ فَالصَّحِيحُ أَنَّ الْقَوْلَ لِلْقَاضِي مَعَ أَنَّ الْفِعْلَ حَادِثٌ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُضَافَ إلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ، وَهُوَ وَقْتُ الْعَزْلِ، وَبِهِ قَالَ الْبَعْضُ وَاخْتَارَهُ السَّرَخْسِيُّ،[2] لَكِنَّ الْمُعْتَمَدَ الْأَوَّلُ، لِأَنَّ الْقَاضِيَ أَسْنَدَهُ إلَى حَالَةٍ مُنَافِيَةٍ لِلضَّمَانِ. وَكَذَلِكَ إذَا زَعَمَ الْمَأْخُوذُ مِنْهُ أَنَّهُ دَفَعَ لَهُ قَبْلَ تَقْلِيدِ الْقَضَاءِ. وَخَرَجَ أَيْضًا عَنْهُ مَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ لِغَيْرِهِ بَعْدَ الْعِتْقِ: قَطَعْت يَدَك وَأَنَا عَبْدٌ وَقَالَ الْمُقَرُّ لَهُ: بَلْ قَطَعْتهَا وَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْقَوْلُ لِلْعَبْدِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ وَقَدْ أَعْتَقَهُ: أَخَذْتُ مِنْك غَلَّةً كُلَّ شَهْرٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمَ وَأَنْتَ عَبْدٌ فَقَالَ الْمُعْتَقُ أَخَذْتهَا بَعْدَ الْعِتْقِ، كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمَوْلَى. وَكَذَا الْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ إذَا قَالَ:**

---

(۱) کنز الدقائق/مسائل شتی ص:۴۹۳، التحقیق الباھر، الدر المختار مع رد المحتار ۵/۴۷۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی/ الإقرار/ اضافة الإقرار الی حال الصغر وما شبهها ۱۸/۶۸، وقد تقدمت ترجمة السرخسي في بداية الكتاب۔

بِعْت وَسَلَّمْت قَبْلَ العَزْلِ وَقَالَ الْمُوَكِّلُ: بَعْدَ الْعَزْلِ كَانَ الْقَوْلُ لِلْوَكِيلِ إِنْ كَانَ الْبَيْعُ مُسْتَهْلَكًا، وَإِنْ كَانَ قَائِمًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُوَكِّلِ. وَكَذَا فِي مَسْأَلَةِ الْغَلَّةِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْغَلَّةِ الْقَائِمَةِ، وَمِمَّا وَافَقَ الْأَصْلَ مَا فِي النِّهَايَةِ[1] لَوْ أَعْتَقَ أَمَةً، ثُمَّ قَالَ لَهَا: قَطَعْت يَدَك وَأَنْتِ أَمَتِي فَقَالَتْ: هِيَ قَطَعْتهَا وَأَنَا حُرَّةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُهَا وَكَذَا فِي كُلِّ شَيْءٍ أَخَذَهُ مِنْهَا، عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ الله ذَكَرَهُ قُبَيْلَ الشَّهَادَاتِ،[2] وَتَحْتَاجُ هَذِهِ الْمَسَائِلُ إِلَى نَظَرٍ دَقِيقٍ لِلْفَرْقِ بَيْنَهَا وَفِي الْمَجْمَعِ مِنْ الْإِقْرَارِ:[3] وَلَوْ أَقَرَّ حَرْبِيٌّ أَسْلَمَ، بِأَخْذِ الْمَالِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، أَوْ بِإِتْلَافِ خَمْرٍ بَعْدَهُ، أَوْ مُسْلِمٌ بِمَالِ حَرْبِيٍّ فِي دَارِ الْحَرْبِ، أَوْ بِقَطْعِ يَدِ مُعْتِقِهِ قَبْلَ الْعِتْقِ فَكَذَّبُوهُ فِي الْإِسْنَادِ، أُفْتِيَ بِعَدَمِ الضَّمَانِ فِي الْكُلِّ (انْتَهَى). وَقَالَا: يَضْمَنُ وَمِمَّا فُرِّعَ عَلَيْهِ لَوْ اشْتَرَى عَبْدًا، ثُمَّ ظَهَرَ أَنَّهُ كَانَ مَرِيضًا وَمَاتَ عِنْدَ الْمُشْتَرِي فَإِنَّهُ لَا يَرْجِعُ بِالثَّمَنِ؛ لِأَنَّ الْمَرَضَ يَتَزَايَدُ فَيَحْصُلُ الْمَوْتُ بِالزَّائِدِ فَلَا يُضَافُ إِلَى السَّابِقِ لَكِنْ يَرْجِعُ بِنُقْصَانِ الْعَيْبِ كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ.[4]

وَلَيْسَ مِنْ فُرُوعِهَا مَا لَوْ إِذَا تَزَوَّجَ أَمَةً ثُمَّ اشْتَرَاهَا، ثُمَّ وَلَدَتْ وَلَدًا يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَادِثًا بَعْدَ الشِّرَاءِ أَوْ قَبْلَهُ، فَإِنَّهُ لَا شَكَّ عِنْدَنَا فِي كَوْنِهَا أُمَّ وَلَدٍ، لَا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ حَادِثٌ أُضِيفَ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ، لِأَنَّهَا لَوْ وَلَدَتْ قَبْلَ الشِّرَاءِ مَلَكَهَا فَتَصِيرُ أُمَّ وَلَدِهِ عِنْدَهَا۔

**ترجمہ**: اوران مسائل میں سے جو (اس) اصل سے خارج ہیں، یہ ہے کہ: اگر قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے: میں نے تجھ سے ایک ہزار (دراہم یا دینار) لئے تھے اور وہ میں نے زید کو دیئے تھے، کیونکہ میں نے ان کا تیرے خلاف فیصلہ کیا تھا، تو وہ شخص کہے کہ: تو نے وہ ایک ہزار

(۱) لم يتهيألي "النهاية" لكن هذه المسئلة قد ذكرت في الهداية في كتاب الديات (۴/ ۲۰۷) وكذا في جميع شروحها كالعناية (۱۰/ ۳۴۹) والبناية (۱۳/ ۳۹۳) وغيرها۔

(۲) وكذا قد ذكره المصنف نفسه أيضا في شرحه "البحر الرائق" قبيل الشهادات ص: ۷/ ۵۴۔

(۳) اى مجمع البحرين وملتقى النيرين لابن الساعاتي ؒ ص: ۳۶۴۔

(۴) تبيين الحقائق/ البيوع/ خيار العيب، ۴/ ۴۳۔

درہم یا دینار معزولی کے بعد ظلماً لئے تھے، تو صحیح یہ ہے کہ قول قاضی کا معتبر ہوگا، باوجودیکہ فعل حادث ہے، جس کی وجہ سے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے قریب تروقت کی طرف منسوب ہو، اور وہ (قریب تروقت) وقت عزل ہے، اور اسی کے بعض فقہاء قائل ہیں، اور اسی کو سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن معتمد (قول) پہلا ہے، اس لئے کہ قاضی نے اس (معاملہ) کو اس حالت کی طرف منسوب کیا ہے، جو ضمان کے منافی ہے، اور یہی حکم (اس وقت بھی) ہے جب کہ ماخوذ منہ (جس سے مال لیا گیا ہے) کا گمان یہ ہو کہ اس نے عہدۂ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے ایسا کیا تھا، اور اس قاعدہ سے یہ صورت بھی خارج ہے کہ: اگر غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے غیر سے کہے کہ: میں نے تیرا ہاتھ کاٹا تھا، جبکہ میں غلام تھا اور مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کہے کہ: بلکہ تو نے ہاتھ کاٹا تھا جبکہ تو آزاد تھا، تو غلام کا قول معتبر ہوگا، اور یہی حکم (اس وقت بھی) ہے کہ: اگر مولی اپنے غلام سے اس کو آزاد کرنے کے بعد کہے کہ: میں نے تجھ سے بطور آمدنی ہر ماہ پانچ دراہم وصول کئے، جبکہ تو غلام تھا، جس پر آزاد شدہ غلام کہے کہ: تو نے وہ پانچ دراہم آزادی کے بعد لئے تھے، تو مولی کا قول معتبر ہوگا، اور یہی حکم وکیل بالبیع کا ہے، جبکہ وہ کہے کہ: میں نے معزول ہونے سے قبل ہی فروخت کر دیا تھا اور (مشتری) کے حوالہ کر دیا تھا، اور مؤکل کہے کہ (تو نے یہ) معزولی کے بعد کیا، تو قول وکیل کا معتبر ہوگا، بشرطیکہ مبیع ضائع ہو چکی ہو، اور اگر موجود ہو تو معتبر قول مؤکل کا قول ہوگا، اور یہی حکم (غلام کی) آمدنی کے مسئلہ میں ہے کہ موجود آمدنی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور ان تفریعات میں سے جو (اس) قاعدہ کے موافق ہیں وہ مسئلہ ہے جو "نہایہ" میں (مذکور) ہے کہ: اگر باندی کو آزاد کیا، پھر اس سے کہا کہ: میں نے تیرا ہاتھ کاٹا تھا جبکہ تو میری باندی تھی، جس پر وہ کہے کہ: تو نے ہاتھ کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی، تو معتبر قول باندی کا قول ہوگا اور یہی حکم امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر اس چیز کا ہے جس کو آقا نے باندی سے لیا ہو، صاحب نہایہ نے "شہادات" سے کچھ قبل اس کا ذکر فرمایا ہے، اور یہ مسائل باہمی فرق کے سلسلہ میں نظر دقیق کے محتاج ہیں، اور "مجمع" "کتاب الاقرار" میں ہے کہ: اگر کسی حربی نے جو اسلام لا چکا ہو، اسلام سے قبل مال کے لینے کا اقرار کیا، یا اسلام لانے کے بعد شراب کے تلف کرنے کا اقرار کیا، یا کسی مسلمان نے دار الحرب میں حربی کا مال لینے کا اقرار کیا، یا کسی نے آزادی سے قبل اپنے معتق کے ہاتھ کاٹنے کا اقرار کیا، اور یہ سب لوگ وقت بیان کرنے میں اس (اقرار کرنے والے) کی تکذیب کریں، تو انہوں

نے (امام محمدؒ) نے ان تمام مسائل میں عدم ضمان کا فتوی دیا ہے، اور طرفینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مقر ضامن ہوگا، اوران مسائل میں سے جواس اصل پر متفرع کئے گئے ہیں یہ ہے کہ: اگر کسی نے کوئی غلام خریدا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مریض تھا، اور وہ مشتری کے پاس مرگیا، تو وہ مشتری (بائع سے) ثمن واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ مرض بڑھتا رہتا ہے، لہٰذا اس کی موت زائد مرض کی وجہ سے مانی جائے گی، اس لئے وہ موت سابق مرض کی طرف منسوب نہیں ہوگی، البتہ وہ عیب کی وجہ سے پیداشدہ نقصان کا رجوع کرے گا، جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے، اوراس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ مسئلہ نہیں ہے کہ: جب کہ کسی باندی سے نکاح کرے، پھراس کو خریدلے، پھر وہ باندی کوئی بچہ جنے، جس میں احتمال ہے کہ وہ شراء کے بعد وجود پذیر ہوا ہو، یا اس سے پہلے (وجود پذیر ہو گیا ہو)، تو ہمارے نزدیک اس باندی کے ام ولد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ بچہ حادث ہے، جس کو اس کے قریب تروقت کی طرف منسوب کردیا گیا، اس لئے کہ اگر وہ شراء سے قبل بھی بچہ جنتی اور پھر شوہر اس کا مالک بنتا، تو بھی وہ ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہوتی۔

## قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ اور مسائل:

**تشریح**: وَمِمَّا خَرَجَ عَنْ هٰذَا الْأَصْلِ لَوْ قَالَ الْقَاضِي الخ: جومسائل اس ضابطہ سے خارج ہیں، ان میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کے اوپر ایک ہزار دراہم یا دنانیر کا دعوی کرے، تو قاضی کہے کہ: وہ ایک ہزار تجھ پر میرے فیصلے کی بناء پر لازم ہوئے تھے، اس پر وہ مدعی شخص کہے کہ: تونے وہ ایک ہزار مجھ سے معزولی کے بعد ناحق لئے تھے، الغرض قاضی معزولی سے قبل لئے جانے کا مدعی ہو اور دوسرا شخص معزولی کے بعد کا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ میں قاضی کا قول معتبر ہوگا، اگرچہ مذکورہ ضابطہ کی رو سے اس میں مدعی شخص کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ امر حادث قریب تروقت کی جانب منسوب ہوتا ہے، چنانچہ بعض فقہاء اسی کے قائل ہیں، جن میں علامہ سرخسیؒ بھی ہیں، مگر راجح ومعتمد یہی ہے کہ قاضی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اپنے قول کو اس حالت کی طرف منسوب کیا ہے، جو منافی ضمان ہے، اور وہ منصب قضاء پر فائز ہونے کی حالت ہے، منصب قضا پر فائز رہتے ہوئے قاضی پر ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر اس حال میں بھی ضمان واجب ہونے لگے

اورقاضی کے عہدۂ قضاء سے علیحدگی کے بعد اس کے کئے گئے فیصلوں کی تفتیش کر کے اس پر ضمان واجب کیاجانے لگے، تو پھر کوئی بھی شخص اس خوف سے عہدۂ قضاء قبول نہیں کرے گا، جس کی وجہ سے سب نظام معطل ہوکر رہ جائے گا، تو چونکہ قاضی کا کہنا یہ ہے کہ اس نے وہ ایک ہزار عہدۂ قضا پر رہتے ہوئے لئے تھے، اس لحاظ سے وہ اپنے اوپر ان کے ضمان کے وجوب کا منکر ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ماخوذ منہ یعنی مدعی کا گمان یہ ہو اور وہ اس کا قائل ہو کہ قاضی نے وہ دراہم ودنانیر عہدۂ قضا پر فائز ہونے سے پہلے لئے تھے، اور قاضی کہے کہ عہدۂ قضا پر فائز ہونے کے بعد لئے تھے، تو اس صورت میں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا قول اس حال کی طرف منسوب ہے جو منافی ضمان ہے، **والقول لمنکر الضمان۔**

یہاں علامہ حمویؒ نے یہ اشکال کیا ہے کہ اگر مدعی عہدۂ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے لینے کا قائل ہو، تو ایسی صورت میں قاضی کا قول معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اقرب اوقات کی طرف اپنے قول کو منسوب کیا ہے، لہذا یہ مسئلہ ضابطہ سے خارج نہیں ہے، جبکہ مصنفؒ نے "**وکذا**" کہکر اس کو ذکر کیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ بھی سابق مسئلہ کی طرح ضابطہ سے خارج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج نہیں ہے، مگر مصنفؒ نے جو اس کو "**وکذا**" سے تشبیہ دی ہے تو یہ من کل الوجوہ تشبیہ نہیں، بلکہ صرف اس لحاظ سے تشبیہ ہے کہ قاضی کا قول گذشتہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی معتبر ہوگا فلا اشکال۔(۱)

واضح رہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ ایک ہزار دراہم ودنانیر اس شخص کے پاس باقی نہ رہے ہوں جو اس کو قاضی نے دیئے تھے، اور اگر وہ اس کے پاس تاحال موجود ہوں اور وہ بھی وہی بات کہتا ہو جو قاضی نے کہی، یعنی یہ کہ قاضی نے یہ دراہم ودنانیر منصب قضاء پر فائز ہونے کی حالت میں دیئے تھے، تو ایسی صورت میں وہ مال اس سے لے کر مدعی کے حوالہ کردیا جائے گا، خواہ یہ اختلاف تقلید قضاء سے قبل کی طرف منسوب ہو، یا اس کے بعد کی طرف، اس لئے کہ قاضی نے جس کو وہ ایک ہزار دراہم یا دنانیر حوالہ کئے وہ خود اس بات کا مقر ہے کہ وہ مال مدعی کا ہے، مگر قاضی نے چونکہ میرے حق میں اس کا فیصلہ کیا، اس لئے میں اس پر قابض ہوں، تو جبکہ وہ خود اس مال کے مدعی کی ملک ہونے کا قائل ہے، تو اس کی

(۱) حاشیہ حموی۔ التحقیق الباھر۔

ملک سے اپنی ملک میں انتقال اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس پر بینہ نہ پیش کردے، اور یہاں اس پر بینہ موجود نہیں، بلکہ صرف قاضی کا قول ہے، اور تنہا قاضی کی گواہی شخص واحد ہونے کی وجہ سے کافی نہیں، نیز یہاں یہ دلیل بھی کافی نہیں ہوگی کہ مقر منکر ضمان ہے، تو اس لحاظ سے اس کا قول معتبر ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہاں اس کے ضامن ہونے کا پہلو راجح اور مضبوط ہے، بایں معنی کہ وہ اس مال کے مدعی کی ملک ہونے کا مقر ہے، اور اقرار حجۃ قطعیہ بلکہ سید الحجج ہے، اس لئے وہ ضامن ہوگا، تا آنکہ اپنے ضامن نہ ہونے پر بینہ پیش کردے۔(۱)

**وَخَرَجَ أَيْضًا عَنْهُ مَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ** الخ: اسی طرح مذکورہ ضابطہ سے یہ مسئلہ بھی خارج ہے کہ: کوئی غلام اس شخص سے جس کا اس نے ہاتھ کاٹ دیا ہو، یوں کہے کہ: میں نے تیرا ہاتھ اپنی غلامی کے زمانہ میں کاٹا تھا، اس لئے اس کا ضمان میرے بجائے آقا کے ذمہ ہوگا، اور مقرلہ یہ کہے کہ: تو نے میرا ہاتھ اپنے آزاد ہونے کے بعد کاٹا تھا، اس لئے تو ہی اس کا ضامن ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی غلام کا قول معتبر ہوگا، اگرچہ ضابطہ کی رو سے مقرلہ کا قول معتبر ہونا چاہئے، کیونکہ وہ بعد العتق ہاتھ کاٹے جانے کا قائل ہے اور غلام قبل العتق کا، اس لحاظ سے مقرلہ کا قول اقرب وقت کی طرف منسوب ہوا، لہذا وہی معتبر بھی ہونا چاہئے، مگر چونکہ غلام کا قول منافی ضمان حالت کی طرف منسوب ہے، یعنی رقیت کی حالت کی طرف جس میں غلام پر ضمان نہیں ہوتا، اور اصل عدم ضمان ہے، اس لئے اسی کا قول معتبر مانا جائے گا۔

**وَكَذَا لَوْ قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ** الخ: ایک اور مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج ہے، وہ یہ کہ: غلام جس کو آقا آزاد کرچکا ہے، اس میں اور آقا میں کچھ دارہم کے بارے میں اختلاف ہوا، آقا کہے کہ: میں نے تجھ سے وہ دراہم (مثلاً پانچ دراہم) تیری غلام کی حالت میں بطور "غلہ" لئے تھے، یعنی تیرے ذریعہ آمدنی حاصل کی تھی، جس کا آقا کو اختیار رہتا ہے، اس لئے میرے ذمہ ان کا کوئی ضمان نہیں، اور غلام کہے کہ: تو نے وہ دراہم آزادی کے بعد لئے ہیں، اس لئے ناحق لینے کی وجہ سے ان کا ضمان اور واپسی تیرے ذمہ لازم ہے، یہاں بھی حسب ضابطہ غلام کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ وہ بعد العتق دراہم لئے جانے کا قائل ہے اور آقا قبل العتق کا، اور قول اس شخص کا معتبر ہوا کرتا ہے، جو قریب تر وقت کی طرف اپنا قول منسوب کرتا ہو، مگر چونکہ آقا نے منافی ضمان حالت کی طرف اپنا قول منسوب کیا ہے یعنی اپنے غلام کے مالک ہونے کی

(۱) التحقیق الباهر۔

طرف، جس صورت میں آقا کو اس امر کا اختیار ہوا کرتا ہے، اور اصل بھی عدمِ ضمان ہی ہے، اس لئے آقا کا قول معتبر ہوگا اور اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

وَكَذَا الْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ الخ: ضابطہ سے خارج ایک اور مسئلہ ذکر کرتے ہیں، وہ یہ کہ: وکیل بالبیع اور اس کے مؤکل میں اختلاف ہوجائے، وکیل بالبیع یہ کہے کہ میں وکالت سے معزول ہونے سے پہلے یعنی حالت وکالت میں سامان فروخت کرچکا تھا اور مشتری کے حوالہ بھی کرچکا تھا، لہذا سامان کی فروختگی کی وجہ سے مجھ پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، اور مؤکل اس کا قائل ہو کہ: تونے وہ سامان وکالت سے معزول ہونے کے بعد فروخت کیا، جس حال میں کہ تجھے فروختگی کی اجازت نہیں تھی، اس لئے تجھ پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر بیع ختم ہوچکی ہو تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، جو اگرچہ قبل العزل فروختگی کا قائل ہے، جس کی وجہ سے اس کا قول معتبر نہ ہونا چاہئے، مگر چونکہ اس نے اپنے قول کی نسبت حالت وکالت کی طرف کی ہے، جس حال میں کہ وکیل ضامن نہیں ہوا کرتا، اس لئے خلاف ضابطہ مؤکل کے بجائے اس کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر مبیع تاحال موجود ہو تو پھر حسب ضابطہ مؤکل ہی کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں وکیل اپنے اوپر ضمان کا منکر نہیں، جس کی وجہ سے اس کا قول معتبر مانا گیا تھا، کیونکہ مبیع کی موجودگی میں ضمان ہی نہیں، چہ جائیکہ اس کا انکار ہو، بلکہ وہ اس کا مدعی ہے کہ اس کو فروخت کرنے کا اختیار تھا، تو اس کا یہ دعوی بغیر بینہ کے معتبر نہیں ہوگا، کہ دوسرے کے لئے سامان میں اصل عدمِ اختیار ہے، نیز وہ اولاسبب ضمان یعنی مؤکل کا سامان مشتری کو فروخت کرنے اور اس کے حوالہ کردینے کا اقرار کرچکا، پھر یہ کہہ کر کہ مجھے اس کا اختیار حاصل تھا، اس اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے، جبکہ **"المرء یوخذ باقرارہ"** کے تحت اس کا مقر کو اختیار نہیں ہوتا، لہذا بغیر بینہ کے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا، الحاصل مذکورہ مسئلہ کی یہ صورت جس میں سامان بدستور موجود ہو، اس میں ضابطہ کے مطابق عمل درآمد ہوگا، صرف پہلی صورت ضابطہ سے خارج ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ مسئلہ جس میں آقا وغلام کے مابین دراہم کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے، اس میں بھی اگر دراہم بدستور موجود ہوں تو پھر آقا کا قول معتبر نہیں ہوگا، بلکہ حسب ضابطہ غلام کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ آقاء نے اولاً سبب ضمان یعنی غلام سے دراہم لینے کا اقرار کیا، پھر اس

کو زمانۂ رقیت کی طرف منسوب کر کے اس کے ضمان سے بری ہونا چاہتا ہے، لہٰذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس پر بسبب ضمان کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، تو اس مسئلہ کی یہ شق بھی ضابطہ کے مطابق ہے اور صرف پہلی صورت ضابطہ سے خارج ہے۔

## آقا و باندی میں قطع ید کے وقت میں اختلاف کا حکم:

**وَمِمَّا وَافَقَ الْاَصْلَ مَا فِي النِّهَايَةِ الخ:** یہ مسئلہ قاعدہ کے موافق ہے، مسئلہ یہ ہے کہ باندی آزاد ہوگئی، اس کے بعد آقا و باندی میں اختلاف ہوا، آقا کہے کہ میں نے تیرا ہاتھ باندی ہونے کی حالت میں کاٹا تھا، اور باندی کہے کہ آزاد ہونے کے بعد کاٹا گیا تھا، تو اس مسئلہ میں حسب ضابطہ: "**اضافة الحادث الی اقرب اوقاته**" باندی کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اگر آقا نے باندی سے کوئی بھی چیز لی ہو اور اس میں یہ اختلاف ہو جائے تو حضرات شیخینؒ کے یہاں باندی ہی کا قول معتبر ہوگا، اور امام محمدؒ کے یہاں اس صورت میں آقا کا قول معتبر ہوگا، کہ اس نے واقعہ کو منافی ضمان حالت کی جانب منسوب کیا ہے اور اصل عدم ضمان ہی ہے، جیسا کہ غلۃ العبد والے مسئلہ میں بھی اسی وجہ سے آقا کی بات معتبر مانی گئی تھی، لہٰذا امام محمد کے قول کے مطابق مسئلہ کی یہ صورت بھی قاعدہ سے خارج قرار پائیگی۔

حضرات شیخین کے مذہب پر یہاں سوال ہوگا کہ یہاں باندی کا قول معتبر مانا گیا اور اوپر غلۃ العبد کے مسئلہ میں عبد کا قول معتبر مانا گیا، یہ فرق کیوں ہے؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دقیق فرق ہے، غور کرنا چاہئے، محشی صاحب بھی خاموش رہے، بلکہ اور اعتراض کر کے چھوڑ دیا، البتہ مصنفؒ نے "البحر الرائق" میں اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، وہ یہ کہ: ضابطہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے فعل کو منافیِ ضمان حالت کی جانب منسوب کرے تو اگر اس نے ایسی حالت کی جانب اپنے فعل کو منسوب کیا ہے کہ جس میں کسی بھی صورت میں ضمان نہیں آتا تو پھر تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، ورنہ اس پر ضمان آئے گا، چونکہ مسئلہ زیر بحث میں آقا نے اخذ مال کو زمانۂ رقیت کی جانب منسوب کیا ہے، اور زمانۂ رقیت ایسا نہیں کہ اس میں کبھی ضمان نہ آتا ہو، بسا اوقات اس میں بھی ضمان واجب ہو جایا کرتا ہے، چنانچہ اگر باندی مرہونہ یا مدیونہ ہو اور آقا اس پر اس قسم کا کوئی تصرف کر دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے مسئلہ زیر بحث میں آقا کے اپنے فعل کو زمانۂ رقیت کی جانب منسوب کرنے کے باوجود باندی کے قول کا اعتبار کیا گیا

اور آقا پر ضمان واجب کیا گیا۔

لیکن مصنفؒ کی یہ بات مضبوط نہیں، اس لئے کہ غلام اور قاضی کے جو مسائل اوپر ذکر کئے گئے ان میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، غلام اگر مدیون و مرہون ہو اور آقا اس پر کوئی تصرف کرے تو آقا ضامن ہوگا، اسی طرح قاضی عہدۂ قضاء پر رہتے ہوئے ظلم و تعدی کرے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے اگر ضابطہ وہی ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا تو پھر ان مسائل میں بھی آقا اور قاضی پر ضمان آنا چاہئے، مصنفؒ نے شاید اسی لئے اس ضابطہ کا تذکرہ یہاں نہیں فرمایا۔(۱)

ہماری سمجھ میں یہ فرق آتا ہے کہ غلۃ العبد والے مسئلہ میں آقا کا قول اس لئے معتبر مانا گیا کہ غلاموں سے کمائی کرانے کا معمول تھا، اس لئے ظاہر حال کے مطابق ہونے کی وجہ سے آقا کا قول معتبر مانا گیا، اور باندیوں سے چونکہ کسب کرانے کا معمول نہیں تھا، بلکہ باندیوں سے گھر کا کام کاج ہی لیا جاتا تھا، اس لئے اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ جو پیسہ لئے گئے وہ بعد العتق لئے گئے، لہٰذا یہاں ظاہر حال یہ ہونے کی وجہ سے اس کے مطابق حکم کیا گیا۔ واللہ اعلم

## اقرار کے چند مسائل اور ان میں ضمان کا حکم:

وَفِي الْمَجْمَعِ مِنَ الْإِقْرَارِ: وَلَوْ أَقَرَّ حَرْبِيٌّ الخ: ''مجمع البحرین'' کی کتاب الاقرار میں ہے کہ حربی اسلام قبول کرنے کے بعد ان الفاظ میں اقرار کرے کہ میں نے تمہارا مال قبل از اسلام لیا تھا، جس وقت ایک دوسرے کا مال ہمارے لئے حلال تھا، اور مقرلہ کہے کہ نہیں! قبول اسلام کے بعد تم نے میرا مال لیا، یا یہ کہ کوئی حربی کہے کہ میں نے تمہاری خمر (شراب) اسلام لانے کے بعد تلف کی، جبکہ میرے لئے ایسا کرنے کی گنجائش تھی، اور مقرلہ کہے کہ تو نے قبل از اسلام ایسا کیا، اسی طرح کوئی مسلمان دارالحرب میں کسی حربی کے مال لینے کا اقرار کرے، جہاں اس کے مال کو لے لینے کی گنجائش ہوتی ہے، مگر مقرلہ کہے کہ نہیں! میرا مال دارالاسلام میں لیا گیا، جہاں جان و مال معصوم ہوا کرتے ہیں، یا کوئی شخص اپنے غلام کے ہاتھ کاٹنے کا اقرار کرے آزادی سے قبل، جبکہ مملوک پر ایسی جنایت موجب ضمان نہیں ہوتی، اور معتق بعد العتق ہاتھ کاٹے جانے کا مدعی ہو، جو آقا پر موجب ضمان ہے، تو ان سب صورتوں میں امام محمدؒ نے اس

(۱) حاشية الحموي۔ التحقيق الباهر للبعلي۔

شخص کے قول کا اعتبار کرتے ہوئے کہ جو عدم ضمان کا قائل ہے، عدم ضمان کا فتوی دیا ہے، کہ اصل یہی ہے، اور حضرات شیخین کے یہاں قائل ضمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مقر نے اولاً سبب ضمان (اخذ، اتلاف، قطع) کا اقرار کرلیا، اور پھر اس کو منافی ضمان حالت کی جانب منسوب کرکے اس ضمان سے بری ہونا چاہتا ہے، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کہ اقرار سے رجوع کا حق نہیں ہوتا، نیز دوسرے مسئلہ کے علاوہ باقی سب مسائل میں الحادث یضاف الی اقرب اوقاته کے ضابطہ کا مقتضی بھی یہی ہے۔

## مریض غلام خریدا گیا جو خریدنے کے بعد مرگیا، اس میں خیار عیب کا حکم:

**وَمِمَّا فُرِّعَ عَلَيْهِ لَوِ اشْتَرَى عَبْدًا الخ:** ایک شخص نے غلام خریدا، پھر معلوم ہوا کہ وہ مریض تھا، چنانچہ وہ مشتری کے پاس مر بھی گیا اب مشتری یہ چاہے کہ مرض بائع کے پاس سے پیدا شدہ آیا ہے، لہٰذا مجھے خیار عیب کی بنیاد پر اس کی قیمت واپس ملے، مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مشتری کو واپسیِ ثمن کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرض روز بروز بڑھتا رہتا ہے، لہٰذا حسب ضابطہ "اضافة الحادث الی اقرب اوقاته" سبب موت وہ مرض زائد قرار پائے گا جو اس کے یہاں پیدا ہوا ہے، نہ کہ وہ مرض سابق جو بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا، البتہ اس کو بائع سے نقصان عیب کی وصولیابی کا بہر حال حق ہوگا، کیونکہ غلام عیب دار پایا گیا۔

## قاعدہ سے خارج ایک مسئلہ، جو بظاہر اس کی فروعات میں شمار ہے:

**وَلَيْسَ مِنْ فُرُوعِهَا مَا لَوْ إِذَا تَزَوَّجَ أَمَةً الخ:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ اس قاعدہ کی فروعات میں سے محسوس ہوتا ہے مگر درحقیقت وہ اسکی فروعات میں سے نہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی سے نکاح کیا، پھر اس کو خرید بھی لیا، اس کے بعد بچہ کی پیدائش ہوئی، تو گو احتمال یہ بھی ہے کہ استقرارِ حمل قبل الشراء ہوا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعد الشراء استقرارِ حمل ہوا ہو، مگر بہرصورت وہ باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی، اس مسئلہ کے ظاہر سے یہ لگتا ہے کہ اس میں جو باندی کو ام ولد قرار دیا گیا، وہ اس وجہ سے کہ استقرار حمل کا وقت بعد الشراء — جو اقرب اوقات ہے — تسلیم کیا گیا ہے، مگر ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ بچہ قبل الشراء بھی پیدا ہوتا، تب بھی باندی کو اس کی ام ولد مانا جاتا، کیونکہ ام ولد ہونے کا مدار بچہ کی پیدائش پر ہے، جو پیدا ہو چکا تھا، اور بچہ کی پیدائش سے جزئیت کا تعلق ثابت

ہوجاتا ہے، لیکن قبل الشراء اس کا فیصلہ اس لئے نہیں کیا جاسکتا تھا کہ وہ باندی اس کی ملک نہیں تھی، اب جبکہ اس کی ملک بھی اس پر ثابت ہوگئی اور ظاہری لحاظ سے جو مانع تھا وہ مرتفع ہوگیا، تو اس کے ام ولد ہونے کا فیصلہ کردیا گیا، لہٰذا چونکہ مسئلہ کا مدار استقرار حمل قبل الشراء یا بعد الشراء پر نہیں ہے، تو یہ اس کی فروع کے تحت داخل بھی نہیں ہوگا۔

قَاعِدَةٌ: هَلْ الْاَصْلُ فِي الْاَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ الْإِبَاحَةِ؟ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَوْ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ؟ وَنَسَبَهُ الشَّافِعِيَّةُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَفِي الْبَدِيعِ[1] الْمُخْتَارِ أَنْ لَا حُكْمَ لِلْاَفْعَالِ قَبْلَ الشَّرْعِ وَالْحُكْمُ عِنْدَنَا، وَإِنْ كَانَ أَزَلِيًّا فَالْمُرَادُ بِهِ هُنَا عَدَمُ تَعَلُّقِهِ بِالْفِعْلِ قَبْلَ الشَّرْعِ فَانْتَفَى التَّعَلُّقُ لِعَدَمِ فَائِدَتِهِ (انْتَهَى)- وَفِي شَرْحِ الْمَنَارِ لِلْمُصَنِّفِ:[2] الأصل في الأشياء الْإِبَاحَةُ عِنْدَ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَمِنْهُمْ الْكَرْخِي[3] وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ: الْاَصْلُ فِيهَا الْحَظْرُ، وَقَالَ بعض أَصْحَابِنَا: الْاَصْلُ فِيهَا التَّوَقُّفُ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ حُكْمٍ لَكِنَّا لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ بِالْعَقْلِ (انْتَهَى)- وَفِي الْهِدَايَةِ مِنْ فَصْلِ الْحِدَادِ:[4] إِنَّ الْإِبَاحَةَ أَصْلٌ (انْتَهَى)-

**ترجمہ**: قاعدہ: کیا اشیاء میں اصل اباحت ہے، یہاں تک کہ عدم اباحت پر دلیل قائم ہوجائے، امام شافعیؒ کا مذہب یہی ہے، یا تحریم اصل ہے، یہاں تک کہ اباحت کی دلیل پائی جائے، حضرات شافعیہ نے اس کو امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب کیا ہے، اور بدائع میں ہے کہ: مختار یہ ہے کہ شریعت کے نزول سے قبل افعال کا (حلت وحرمت کا) کوئی حکم نہیں ہوتا، اور حکم ہمارے نزدیک اگرچہ ازلی ہے، مگر یہاں

(۱) قد اختلفت النسخ في هذا المقام، ففي بعضها: "البديع" كما هنا، وفي بعضها: "البدائع" والصحيح هو الأول، و"البديع" اسم كتاب من اصول الفقه لابن الساعاتي، صاحب المجمع الأنهر، وقد نقل عنه المصنف في شرح الكنز في عدة مواضع، وهو غير موجود عندي۔

(۲) اى في شرح المنار لصاحب المنار: والمنار متن في اصول الفقه للنسفي صاحب كنز الدقائق، وايضا شرحه وسماه بكشف الأسرار، ولم يتهيألي۔

(۳) قد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب۔

(۴) هدايه ۲ / ۴۲۸۔

اس سے مراد نزولِ شرع سے قبل اس کا فعل سے متعلق نہ ہونا ہے، لہٰذا (نزول شرع سے قبل فعل کے حکم سے) تعلق منتفی ہوگا کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں، اور مصنفؒ ہی کی "شرح منار" میں ہے کہ: بعض حنفیہ کے نزدیک جن میں امام کرخی بھی ہیں، اشیاء میں اصل اباحت ہے، اور بعض اصحاب حدیث فرماتے ہیں کہ: اشیاء میں اصل ممانعت ہے، اور ہمارے بعض اصحاب اس کے قائل ہیں کہ: اصل ان میں توقف ہے یعنی ان کا کوئی حکم تو ضرور ہے، لیکن ہم محض عقل سے اس پر مطلع نہیں ہوسکتے، اور "ہدایہ" کی "فصل الحداد" میں ہے کہ: اباحت ہی اصل ہے انتہی۔

## قاعدہ: الاصل فی الاشیاء الإباحة کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: یہ ایک معروف ومشہور قاعدہ ہے کہ: اشیاء میں اباحت اصل ہے یا حرمت؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی اشیاء کو مباح کیا اور کچھ کو حرام قرار دیا ہے، اور کچھ اشیاء ایسی ہیں کہ ان کے بارے میں سکوت پایا جاتا ہے، نہ ان کی اباحت کی صراحت ہے اور نہ تحریم کی، تو ایسی اشیاء کا حکم کیا ہوگا؟ وہ مباح ہوں گی یا حرام؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، جن کو مصنفؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے:

(۱) ایسی اشیاء مباح قرار پائیں گی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شوافع کا مذہب ہے، لیکن صرف شوافع نہیں، بلکہ جمہور فقہاء جن میں احناف بھی ہیں، اسی کے قائل ہیں۔

(۲) ایسی اشیاء کو حرام سمجھا جائے گا، بعض محدثین، بعض معتزلہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی اس کے قائل ہیں اور بعض احناف نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

(۳) ایسی اشیاء کے بارے میں توقف کیا جائے گا، یعنی ان کی حلت وحرمت کا علم علمِ الٰہی میں موجود ہے، مگر ہم چونکہ اس پر محض عقل سے واقف نہیں ہوسکتے، اس لئے ہم ان پر کوئی حکم نہیں لگائیں گے، حضرات اشاعرہ اور عام محدثین اس کے قائل ہیں، بعض احناف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور حنفی اصول فقہ کی کتاب "البدیع" میں بھی اسی کو مختار کہا گیا ہے، اس لیے کہ شریعت کے نزول و ورود سے قبل اشیاء پر حلت وحرمت کا کوئی حکم نہیں ہوتا، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ حکم تو ازل سے مقرر ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ شریعت کے نزول سے قبل اشیاء وافعال کا کوئی حکم نہیں ہوتا، کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ

بیشک حکم ازل سے مقرر ہے، مگر حکم کا فعل سے جو تعلق ہوتا ہے۔ جس کو تعلق تنجیزی کہتے ہیں۔ جس کی بنیاد پر اس فعل کی ادائیگی یا اس کا ترک لازم ہوجاتا ہے وہ شریعت کے نزول اور اس کی تصریح سے قبل متحقق نہیں ہوتا، یہاں اسی کی نفی کی گئی ہے فلا اشکال۔

ان مختلف اقوال میں سے راجح پہلا قول ہے اور قرآن وسنت کے بہت سے دلائل اس پر موجود ہیں:

(۱) ارشاد باری ہے: ''هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا'' (البقرة ۲۹)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بطور احسان وامتنان فرمایا کہ سب کچھ تمہارے لئے پیدا کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اگر وہ چیزیں مباح نہ ہوں تو پھر احسان کا کیا مفہوم؟ نیز لکم کا لام برائے ملک ہے، جس کا ادنی ترین درجہ اباحت ہے۔

(۲) فرمان الٰہی ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ'' (الأعراف : ۳۲) اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ چیزوں کو حرام قرار دینے والوں پر نکیر کی گئی ہے، جس سے واضح ہے کہ اباحت ہی اصل ہے۔

(۳) نیز فرمایا گیا ہے: ''قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا'' (الانعام: ۱۴۵) اس آیت میں بھی اباحت کو اصل قرار دے کر اس سے چند چیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

(۴) حدیث میں وارد ہے: '' مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فهُوحَلالٌ ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَحرام، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عفو،فاقبلوا من الله عَافِيَته، فان الله لم يكن لِيَنسِيَ شَيْئًا۔(۱)

(۵) ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ''إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا''(۲)

ان احادیث سے واضح ہے کہ جن اشیاء میں حلت وحرمت مصرح نہیں وہ حلال ومباح ہیں، ان میں حرمت کا پہلو بھی تلاش نہ کرو۔

---

(۱) مسند البزار: (۴۰۸۷)

(۲) سنن الدارقطني (۴۳۹۶)، المعجم الكبير للطبراني (۵۸۹)، الأربعين للنووي (۳۰)۔

نیز عقل بھی ان اشیاء کی اباحت کا تقاضہ کرتی ہے، کیونکہ ایسی اشیاء کے استعمال سے کسی کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا، اور جو اشیاء اس قسم کی ہوں وہ مباح الاصل ہوتی ہیں، مثلاً کسی کی دیوار سے سایہ حاصل کرنا، کسی کے جلتے ہوئے چراغ سے منتفع ہونا، چونکہ ان میں نہ مالک کا ضرر ہے اور نہ منتفع ہونے والے کا، اس لئے ان کو مباح کہا گیا ہے، نیز اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء بغایتِ حکمت پیدا فرمائی ہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر تصریح کی گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ حکمت یا تو خود اللہ تعالیٰ کی اپنی منفعت ہے یا بندوں کی، اول باطل ہے، لہٰذا لامحالہ بندوں کا ان سے انتفاع واستفادہ حلال ہوگا۔

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ جن اشیاء کے بارے میں حلت وحرمت کی صراحت نہ ہو، خواہ وہ اشیاء ہوں، یاافعال وتصرفات، یامعاملات وعادات، مباح وجائز ہیں، البتہ عبادات چونکہ خالص دینی حیثیت رکھتی ہیں اور بلاشارع کی اجازت کے ان کی مشروعیت نہیں ہوسکتی، اس لئے جب تک نص شرعی سے کسی عبادت کا ثبوت نہ ہو، تو اس کی انجام دہی کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس کو بطور عبادت انجام دیا جائے گا تو بدعت شمار ہوگی، چنانچہ حضرات فقہاء کے یہاں ضابطہ مقرر ہے: "**لاتشرع عبادة الابشرع الله ولاتحرم عادة إلا بتحريم الله**"، لہٰذا عبادات محرم الاصل ہیں اور عادات ومعاملات مباح الاصل، عبادات میں مشروعیت واجازت کے لئے نص شرعی چاہیئے اور عادات میں حرمت کے لئے نص شرعی چاہیئے۔

**وَيَظْهَرُ أَثَرُ هَذَا الِاخْتِلَافِ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ وَيَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا مَا أَشْكَلَ حَالُهُ فَمِنْهَا الْحَيَوَانُ الْمُشْكِلُ أَمْرُهُ وَالنَّبَاتُ الْمَجْهُولُ اسْمُهُ (وَمِنْهَا) إذَا لَمْ يَعْرِفْ حَالَ النَّهْرِ هَلْ هُوَ مُبَاحٌ، أَوْ مَمْلُوكٌ (وَمِنْهَا) لَوْ دَخَلَ بُرْجَهُ حَمَامٌ وَشَكَّ هَلْ هُوَ مُبَاحٌ، أَوْ مَمْلُوكٌ (وَمِنْهَا) مَسْأَلَةُ الزَّرَافَةِ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ الله الْقَائِلِ بِالْإِبَاحَةِ الْحِلُّ فِي الْكُلِّ، وَأَمَّا مَسْأَلَةُ الزَّرَافَةِ فَالْمُخْتَارُ عِنْدَهُمْ حِلُّ أَكْلِهَا، وَقَالَ السُّيُوطِيّ[1] وَلَمْ يَذْكُرْهَا أَحَدٌ فِي الْمَالِكِيَّةِ، وَالْحَنَفِيَّةِ وَقَوَاعِدُهُمْ تَقْتَضِي حِلَّهَا وَالله أَعْلَمُ.**

**ترجمہ**: اور اس اختلاف کا اثر ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن کے بارے میں سکوت ہے (حلت

(۱) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:۸۴۔

وحرمت کی صراحت نہیں) اور (اسی طرح) اس قاعدہ سے ان چیزوں کا حکم نکالا جائے گا، جن کا حال مشتبہ ہے، اور ایسی چیزوں میں سے وہ حیوان ہے جس کا حال مشکل ہے اور وہ گھاس ہے جس کی زہرنا کی مجہول ہے، اور انہی میں سے وہ نہر ہے جس کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ مباح ہے یا مملوک؟ اور انہی میں سے زراف کا مسئلہ ہے، تو امام شافعی جو اباحت کے قائل ہیں ان کا مذہب تمام چیزوں کی حلت کا ہے، اور زراف کے مسئلہ میں بھی ان کے یہاں مختار قول کے مطابق اس کا کھانا حلال ہے، اور سیوطیؒ نے کہا ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ میں سے کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، اور ان کے قواعد اس کی حلت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ واللہ اعلم

## قاعدہ پر متفرع مسائل:

**تشریح**: یہاں سے اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جارہی ہیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کے اختلاف کا اثر ان اشیاء میں ظاہر ہوگا جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا اور جن اشیاء کا حال مشتبہ اور مشکل ہے، لہٰذا جو اشیاء میں اباحت کے قائل ہیں وہ ان سب کو مباح کہیں گے اور جو حرمت کے قائل ہیں وہ ان کے حرام ہونے کا حکم لگائیں گے، ایسی اشیاء جن کے بارے میں سکوت ہوا ہے اور جن کی واقعی حالت کا علم نہیں ہوسکا، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) وہ حیوانات جن کا حال حلت وحرمت کے لحاظ سے مشتبہ ہو، مثلاً زرافہ، جس کا تذکرہ آئندہ آرہا ہے۔

(۲) جس گھاس کا زہریلا اور نقصان دہ ہونا معلوم نہ ہو۔

(۳) وہ نہر جس کے بارے میں علم نہ ہو کہ وہ مباح ہے یا مملوک؟

(۴) کسی برج میں کبوتر آکر بیٹھ جائے اور یہ علم نہ ہو کہ وہ کبوتر مباح ہے یا مملوک؟

## زرافہ حلال جانور ہے:

(۵) زرافہ: (۱) جو اونٹ کے مشابہ ایک جانور ہے، افریقہ میں بکثرت ہوتا ہے، ہمارے حضرت

(۱) علامہ دمیریؒ نے اس کے تعارف میں تحریر کیا ہے کہ: اس کو "ام عیسیٰ" بھی کہا جاتا ہے، اس کے آگے کے پاؤں پچھلے پاؤں کی بنسبت طویل ہوتے ہیں، جس کی حکمت یہ ہے کہ اس کی غذا درختوں کے پتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے اس کے آگے کے پاؤں طویل رکھے، تا کہ پتے توڑنے میں سہولت ہو، اس کا سر اونٹ کے، سینگ گائے کے، کھال چیتے کے، پیر اور کھر گائے کے (بقیہ: اگلے صفحہ پر)

مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ نے فرمایا تھا کہ کلکتہ کے چڑیا گھر میں ہے، اور بندہ نے بھی میسور کے سفر میں وہاں کے چڑیا گھر میں اس کا مشاہدہ کیا ہے، شرعی نصوص اس بارے میں خاموش ہیں، مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ جو اشیاء میں اباحت کے قائل ہیں اس کی حلت کے قائل ہیں اور علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ: اگرچہ احناف اور مالکیہ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا، مگر ان کے قواعد اس کی حلت کا تقاضہ کرتے ہیں، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں یہ مباح ہے، نیز اوپر کی سب صورتوں میں بھی حسب قاعدۂ مذکورہ اباحت ہی کا حکم ہوگا۔

## تمباکو کا حکم:

تمباکو جو بیڑی، سگریٹ، حقہ اور پان وغیرہ کی مختلف شکلوں میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ بھی ایک جدید پیداوار ہے، گیارھویں صدی ہجری کے آغاز میں اس کا ظہور ہوا، اس کے بارے میں چونکہ نص شرعی موجود نہیں، اس لئے حضرات اہل علم کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہوا ہے، بعض نے اس کو حرام کہا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ یہ نشہ آور ہوتا ہے اور صحت کے لئے نہایت نقصان دہ ہے، نیز اس میں مال کا ضیاع اور اسراف بھی ہے، دوسری طرف اہل علم کی ایک بڑی تعداد نے اس کو حلال و مباح کہا ہے، اور علامہ عبدالغنی النابلسی (متوفی ۱۱۴۳ھ) نے اس کی حلت واباحت پر "الصلح بین الاخوان فی

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) اور دم ہرن کے مشابہ ہوتی ہے، یہ انسانوں سے انس رکھتا ہے اور جگالی وپینگنی کرتا ہے، اس کی اصل میں اختلاف ہوا ہے: بعض ماہرین حیوان کہتے ہیں کہ یہ مختلف حیوانات کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ خچر، مگر علامہ جاحظؒ نے اس قول کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ یہ گھوڑے اور گدھے کی طرح حیوان کی ایک مستقل نوع ہے، (حیوٰۃ الحیوان ج ۱)

اس تعارف سے زراف کا حلال ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ گھاس خور جانور ہے، شکاری اور گوشت خور درندہ نہیں ہے، جبکہ حدیث "کل ذی ناب من السباع فاکله حرام" (مسلم ۲/۱۴۷) کے مطابق صرف وہ چوپائے جانور حرام ہیں جو دانتوں سے شکار کرکے غذاء حاصل کرتے ہیں۔

کنگارو حلال ہے:

اسی قسم کا ایک جانور "کنگارو" ہے، جس کو عربی میں "کنغر" یا "قنغر" کہتے ہیں، آسٹریلیا میں بکثرت پایا جاتا ہے، زرافہ کے برعکس اس کے آگے کے پاؤں پچھلے پاؤں کی بنسبت چھوٹے ہوتے ہیں، اور اس کی مادہ کے پیٹ پر ایک تھیلا سا ہوتا ہے جس میں وہ اپنے بچوں کی پرورش کرتی ہے۔ یہ بھی گھاس خور جانور ہے، گوشت خور نہیں ہے، اس لحاظ سے یہ بھی حلال جانوروں میں شمار ہے۔

إباحة شرب الدخان" نامی رسالہ بھی رقم فرمایاہے، نیز حضرت مولانا عبد الحی لکھنوی کا بھی ایک عربی رسالہ "ترویج الجنان ببیان حکم شرب الدخان" اس موضوع پر عمدہ رسالہ ہے، ان حضرات کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کے بارے میں حرمت کی کوئی نص وارد نہیں، اور بلانص شرعی حرمت کا حکم نہیں لگاسکتے، لہٰذا "الأصل في الأشياء الإباحة" کے ضابطہ کے تحت اس کی حلت کا حکم ہوگا، نیز اس میں نشہ تسلیم نہیں، بلکہ اس میں حِدَّت اور تیزی ہوتی ہے، اسی سے پریشانی ہوتی ہے، اور قلیل مقدار میں یا کبھی کبھار کھانے سے صحت بھی متأثر نہیں ہوتی، اور کثرت تو ہر چیز کی مضر وممنوع ہے، اور جب یہ مباح ہے تو پھر اس میں مال خرچ کرنا بھی ضیاع اور اسراف شمار نہ ہوگا، اور بعض حضرات نے ان دونوں کے بین بین راہ اختیار کرتے ہوئے اس کو مکروہ کہا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں اگرچہ حرمت کی نص شرعی نہیں، مگر یہ ایک بدبودار شئے ہے اور خطرات کا پیش خیمہ، لہٰذا کم از کم یہ مکروہ قرار پائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمبا کو خواہ کسی بھی شکل میں ہو اپنی اصل کی رو سے حلال ومباح ہے، تاہم عوارض کی بناء پر اس کو مکروہ کہا جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے اور پھر عوارض کی قلت وکثرت کے لحاظ سے کراہت میں بھی خفت اور شدت ہوگی، مگر نص شرعی نہ ہونے کی بناء پر اس کو حرام نہیں کہا جائے گا۔(۱)

## حرام اجزاء کی آمیزش والی اشیاء کا حکم:

آج کل یہ بات بھی بکثرت سننے میں آتی رہتی ہے کہ فلاں چیز میں خنزیر کی چربی ملی ہوئی ہے، فلاں چیز میں مردار کے اجزاء ملے ہوئے ہیں، تو چونکہ خنزیر ومردار حرام ہیں، تو کیا وہ اشیاء جن میں ان کے اجزاء ملے ہوئے ہونے کی بات کہی جاتی ہے وہ بھی حرام ہوں گی؟ تو یہ مسئلہ بھی اسی قاعدہ سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ اس کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، لہٰذا اصلا ایسی سب چیزیں حلال ہی کہلائیں گی، ان کو حرام اس وقت کہا جائے گا، جب دلیل شرعی سے ان میں حرام کی آمیزش کا یقین یا ظن غالب ہوجائے، اور ان میں حرام کی آمیزش کی بات کسی دلیل شرعی کی بنیاد پر نہیں کہی جاتی، بلکہ اخبارات، کوڈز اور زبانی افواہ کی بنیاد پر یہ سب باتیں کہی جاتی ہیں، جو شرعی دلائل نہیں، اس بارے

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، مادہ تبغ، امداد الفتاوی ۴/ ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۶، ردالمحتار نعمانیہ (۲۹۵/۵، ۲۹۶)

میں شرعی دلیل یہ ہے کہ مبتلیٰ بہ شخص کوان میں ازخود حرام کی آمیزش کا مشاہدہ ہو، یا کوئی عادل وثقہ اس کی خبر دے، لہٰذا جس نے ازخود حرام کی آمیزش کا مشاہدہ کیا ہو یا جس کو کوئی عادل وثقہ اس کی خبر دے تو اس کے حق میں حرام کی آمیزش دلیل شرعی سے ثابت ہوجانے کی وجہ سے ایسی اشیاء حرام ہوں گی، مگر جس کے حق میں مذکورہ طریقہ سے حرام کی آمیزش کا ثبوت نہ ہو تو اس کے لئے یہ اشیاء حرام نہیں ہوں گی، دوسری بات یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حرام اجزاء ان اشیاء میں ڈالے گئے ہوں تو اس کا بھی امکان ہے کہ ان میں انقلاب ماہیت ہوگیا ہو، جس کی وجہ سے ناپاک وحرام پاک اور حلال ہوجاتا ہے، لہٰذا بلاتحقیق ان پر حرام کا اطلاق درست نہیں ہوگا۔(۱)

اسی طرح اس دور میں بہت سی کھانے پینے، پہننے اوڑھنے کی چیزیں وجود پذیر ہوگئیں جو پہلے میسر نہیں تھیں، معاملات کی بہت سی جدید صورتیں ظہور پذیر ہوگئیں، تو حسب قاعدہ مذکورہ ان سب کے حلال ومباح ہونے کا حکم ہوگا، تاوقتیکہ وہ کسی نص شرعی کے خلاف نہ ہوں۔(۲)

قَاعِدَةٌ: الْاَصْلُ فِي الْاَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ وَلِذَا قَالَ فِي كَشْفِ الْاَسْرَارِ شَرْحِ فَخْرِ الْإِسْلَام (۳)الْاَصْلُ فِي النِّكَاحِ الْحَظْرُ وَأُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ (انْتَهَى)۔ فَإِذَا تَقَابَلَ فِي الْمَرْأَة حِلٌّ وَحُرْمَةٌ غَلَبَتْ الْحُرْمَةُ (وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ التَّحَرِّي فِي الْفُرُوجِ)۔ وَفِي كَافِي الْحَاكِمِ الشَّهِيدِ مِنْ بَابِ التَّحَرِّي:(۴)لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَهُ أَرْبَعُ جَوَارٍ أَعْتَقَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ بِعَيْنِهَا، ثُمَّ نَسِيَهَا فَلَمْ يَدْرِ أَيَّتَهُنَّ أَعْتَقَ لَمْ يَسَعْهُ أَنْ يَتَحَرَّى لِلْوَطْءِ وَلَا لِلْبَيْعِ وَلَا يَسَعُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يُخَلِّيَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُنَّ حَتَّى تَبِينَ الْمُعْتَقَةُ مِنْ غَيْرِهَا وَكَذَلِكَ إِذَا طَلَّقَ إِحْدَى نِسَائِهِ بِعَيْنِهَا ثَلَاثًا، ثُمَّ نَسِيَهَا وَكَذَلِكَ إِنْ مَيَّزَ(۵)كُلُّهُنَّ إِلَّا وَاحِدَةً لَمْ يَسَعْهُ أَنْ يَقْرَبَهَا حَتَّى يَعْلَمَ

(۱)ومن الديانات: الإخبار بنجاسة الماء حتى اذا أخبره عدل انه نجس تيمم ولا يتوضاء به، وإن كان المخبر فاسقا تحرى فيه وكذا اذا كان مستورا الخ (تبيين الحقائق ۱۳/۶)، لايكون نجسا رماد قذر ولاملح كان حمارا او خنزيرا ولاقذر وقع في بئر فصار حمأة لانقلاب العين، به يفتى (الدر المختار مع رد المحتار نعمانيه ۲۱۷/۱)، منتخبات نظام الفتاوی ۳۷۰/۳، چند اہم عصری مسائل، از دار العلوم دیوبند (۳۷۶/۱)، امداد الفتاوی (۹۵/۴)

(۲)القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للعلامة الزحيلي (۱۹۱/۱)

(۳) ۴۸/۱، فصل في تعريف الظاهر والنص۔

(۴)المبسوط للسرخسي / كتاب التحري ۲۰۲/۱۰، وقد تقدمت ترجمة الحاكم الشهيد وكتابه "الكافي" في بداية الكتاب، فليراجع إن شئت۔

(۵)وفي المبسوط: "إن متن" "من الموت"۔

أَنَّهَا غَيْرُ الْـمُطَلَّقَةِ وَكَذَلِكَ يَمْنَعُهُ الْقَاضِي عَنْهَا حَتَّى يُخْبِرَ أَنَّهَا غَيْرُ الْـمُطَلَّقَةِ فَإِذَا أَخْبَرَ بِذَلِكَ اسْتَحْلَفَهُ أَلْبَتَّةَ أَنَّهُ مَا طَلَّقَ هَذِهِ بِعَيْنِهَا ثَلَاثًا ثُمَّ خَلَّى بَيْنَهُمَا فَإِنْ كَانَ حَلَفَ، وَهُوَ جَاهِلٌ بِهَا فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَهَا فَإِنْ بَاعَ فِي الْـمَسْأَلَةِ الْأُولَى ثَلَاثًا مِنَ الْـجَوَارِي فَحَكَمَ الْـحَاكِمُ فَإِنْ أَجَازَ بَيْعَهُنَّ وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ رَأْيِهِ وَجَعَلَ الْبَاقِيَةَ هِيَ الْـمُعْتَقَةَ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ بَعْضُ مَا بَاعَ بِشِرَاءٍ، أَوْ هِبَةٍ، أَوْ مِيرَاثٍ لَمْ يَنْبَغِ لَهُ أَنْ يَطَأَهَا؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ قَضَى فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَطَأَ شَيْئًا مِنْهُنَّ بِالْـمِلْكِ إِلَّا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَحِينَئِذٍ لَا بَأْسَ؛ لِأَنَّهَا زَوْجَتُهُ، أَوْ أَمَتُهُ وَلَا يَجُوزُ التَّحَرِّي فِي الْفُرُوجِ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ فِي كُلِّ مَا جَازَ لِلضَّرُورَةِ وَالْفُرُوجُ لَا تَحِلُّ بِالضَّرُورَةِ. ثُمَّ قَالَ: وَلَوْ أَعْتَقَ جَارِيَةً مِنْ رَقِيقِهِ، ثُمَّ نَسِيَهَا وَمَاتَ لَمْ يَجُزْ لِلْقَاضِي التَّحَرِّي وَلَا بِقَوْلِهِ لِلْوَرَثَةِ: أَعْتِقُوا أَيَّتَهُنَّ شِئْتُمْ، أَوْ أَعْتِقُوا الَّتِي أَكْبَرُ ظَنِّكُمْ أَنَّهَا حُرَّةٌ وَلَكِنَّهُ يَسْأَلُهُمْ، فَإِنْ زَعَمُوا أَنَّ الْـمَيِّتَ أَعْتَقَ هَذِهِ بِعَيْنِهَا أَعْتَقَهَا وَاسْتَحْلَفَهُمْ عَلَى عَمَلِهِمْ فِي الْبَاقِيَاتِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُوا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا أَعْتَقَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَأَسْقَطَ عَنْهُنَّ قِيمَةَ إِحْدَاهُنَّ وَسَعَيْنَ فِيمَا بَقِيَ۔

**ترجمہ**: قاعدہ: البضاع میں اصل تحریم ہے، اور اسی لئے ''کشف الاسرار شرح فخر الاسلام'' میں کہا ہے کہ نکاح میں اصل حظر ہے اور اسے ضرورۃً مباح کیا گیا ہے انتہی ،لہٰذا جب عورت میں حلت وحرمت کا تقابل ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا، اور اسی لئے فروج میں تحری جائز نہیں ہے، اور حاکم شہیدؒ کی ''کافی'' کے ''باب التحری'' میں ہے کہ: اگر کسی آدمی کی چار باندیاں ہوں جن میں سے اس نے ایک کو متعین طور پر آزاد کردیا ہو، پھر اس (آزاد کردہ باندی) کو بھول گیا ہو، پس یہ معلوم نہ ہو کہ اس میں سے کس کو آزاد کیا ہے، تو اس کے لئے نہ وطی کے لئے اور نہ بیع کے لئے تحری کرنے کی گنجائش ہے، اور نہ حاکم کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ اس شخص کے درمیان اور اس کی باندیوں کے درمیان تنہائی ہونے دے، تا آنکہ معتقہ غیر معتقہ سے ممتاز ہوجائے ، اور یہی حکم ہے جبکہ اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر تین طلاق دے اور پھر بھول جائے ، اور اسی طرح اگر سوائے ایک بیوی کے ان سب کو علیحدہ کردے تو بھی اس کے لئے اس ایک سے صحبت کرنے کی گنجائش نہیں، تا آنکہ اس کا یقینی علم ہوجائے کہ وہی غیر مطلقہ ہے، اور اسی طرح قاضی بھی اس کو اس سے صحبت کرنے سے منع کرے گا،

تا آنکہ وہ بتلادے کہ وہی غیر مطلقہ ہے، پس جب وہ اس بارے میں بتلادے تو قاضی اس کو اس بات کی قطعی قسم کھلائے گا کہ اس نے اس ایک کو متعین طور پر تین طلاق نہیں دی تھی، پھر (اس کے بعد) ان کے درمیان تنہائی ہونے دے گا، اور اگر اس نے اس کے غیر مطلقہ ہونے سے ناواقفیت کے باوجود قسم کھالی تو اس کے لئے مناسب نہیں ہوگا، کہ وہ اس سے صحبت کرے۔

اور اگر اس نے پہلے مسئلہ (باندی والے مسئلہ) میں تین باندیوں کو فروخت کردیا، پھر حاکم کو حَکَم بنایا، تو اگر حاکم ان کی بیع کی اجازت دیدے، اور یہ اس کی اپنی رائے ہو، اور جو باقی رہ گئی ہے اس کو معتقہ قرار دے، پھر جو باندیاں اس نے فروخت کی تھیں ان میں سے کوئی ایک شراء یا ہبہ یا میراث کے ذریعہ اس کے پاس لوٹ آئے، تو اس کے لئے اس سے وطی کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اس کے بارے میں بغیر علم کے (محض اپنی رائے سے) فیصلہ کیا تھا، لہٰذا اس کیلئے مناسب نہیں کہ ان میں سے کسی سے محض ملکیت کی بنیاد پر وطی کرے، البتہ اگر وہ اس سے نکاح کرلے تو ایسی صورت میں (اس سے وطی میں) کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ یا اس کی زوجہ ہے یا باندی۔ اور فروج میں تحری (بھی) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تحری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً جائز ہوتی ہیں، اور فروج ضرورۃً حلال نہیں ہوتیں انتہی۔

پھر (حاکم شہیدؒ) نے فرمایا کہ: اگر اپنے مملوکوں میں سے کسی باندی کو آزاد کیا، پھر اس کو بھول گیا اور مرگیا تو قاضی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں، اور نہ ورثہ کو یہ کہنا (جائز ہے) کہ: جس کو چاہو تم آزاد کردو، یا جس کے بارے میں تمہارا غالب گمان یہ ہو کہ وہ آزاد ہے اس کو آزاد کردو، لیکن وہ ان سے ان کے بارے میں تفتیش کرے گا، پس اگر ان کا گمان یہ ہو کہ میت نے اس متعینہ باندی کو آزاد کیا تھا تو وہ اس باندی کو آزاد کردے گا، اور ان سے باقی باندیوں کے بارے میں ان کے علم پر قسم کھلائے گا، تو اگر وہ اس بارے میں کچھ نہ جانتے ہوں تو قاضی ان سب کی آزادی کا فیصلہ کردے گا اور ان میں سے ایک کی قیمت ان کے ذمہ سے ساقط کردے گا، اور باقی ماندہ قیمت کے لئے وہ سب سعی کریں گی انتہی۔

## قاعدہ: الاصل في الأبضاع التحريم کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: قاعدۂ ثالثہ "الیقین لایزول بالشک" کے تحت یہ ایک اور ضمنی قاعدہ ہے، جو ماقبل

میں مذکور قاعدہ "الأصل في الأشياء الإباحة" کے استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، لیکن ابضاع میں اصل تحریم ہے، ابضاع: بضع کی جمع ہے، جس کے معنی فرج، جماع اور نکاح کے آتے ہیں، یہاں یہ سب معنی مراد ہیں اور سب اصلاً حرام ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے "کشف الاسرار شرح فخر الاسلام" کے حوالہ سے فرمایا ہے کہ نکاح میں اصل حظر وممانعت ہے، صرف بقاء نوع انسانی اور توالد وتناسل کی ضرورت کے پیش نظر اس کو مباح کیا گیا ہے، اسی لئے جب کسی عورت میں حلت وحرمت کے پہلو جمع ہوجائیں تو حرمت کو ترجیح ہوگی، اور فروج میں تحری بھی اسی لئے جائز نہیں ہے، نیز آئندہ "کافی" کے حوالہ سے مصنفؒ نے نقل کیا ہے کہ تحری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً حلال ہوجاتی ہیں، اور فروج بلا نص شرعی ضرورۃً بھی حلال نہیں ہوتیں، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ مکرہ علی الزنا کے لئے زنا پر اقدام جائز نہیں، اور جس کو شدت شہوت سے ہلاکت کا خوف ہو، اس کے لئے بھی غیر ملک میں وطی کرنا جائز نہیں[1] لہٰذا جب یہ ضرورۃً حلال نہیں ہوتیں تو ان میں تحری بھی جائز نہیں ہوگی، خلاصہ یہ کہ فروج اصلاً حرام ہیں۔

اور اس قاعدہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیات ہیں: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ۔[2]

ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتیں مردوں پر اصلاً حرام ہیں، صرف نکاح یا ملک یمین سے ان سے استمتاع اور جماع حلال ہوتا ہے، اور بہت سی عورتوں سے نکاح اور ملک یمین سے بھی استمتاع وجماع حلال نہیں ہوتا۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۰۲۔

(۲) النساء: ۴/۲۳-۲۴۔

## قاعدہ کی تفریعات:

وَفِي كَافِي الْحَاكِمِ الشَّهِيدِ مِنْ بَابِ التَّحَرِّي الخ: یہاں سے مذکورہ قاعدہ پر متفرع مسائل پر ذکر کرتے ہیں، حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی چار باندیاں ہوں جن میں سے ایک معین باندی کو اس نے آزاد کر دیا ہو، مگر بھول گیا کہ کونسی باندی کو آزاد کیا تھا، تو اس کے لئے ان باندیوں میں تحری کرنا جائز نہیں ہے، نہ وطی کے لئے اور نہ بیع کے لئے، وطی کے لئے اس لئے جائز نہیں کہ معینہ آزاد شدہ باندی ملکیت سے خارج ہونے کی بناء پر حرام ہوگئی، لہٰذا جبتک وہ ممتاز نہ ہوجائے تو اس کے لئے کسی بھی باندی سے وطی حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ مملوکہ باندی سے وطی حلال ہوتی ہے، اور محض تحری سے یقینی طور پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی، البتہ اگر غیر معین باندی کو آزاد کیا ہو تو ان میں سے جس سے وہ چاہے وطی کر سکتا ہے، کیونکہ غیر معین عتق سے معین افراد سے ملک زائل نہیں ہوتی، تاوقتیکہ تعیین نہ ہوجائے، لہٰذا جب ملک باقی ہے تو اس کو ان میں سے جس سے چاہے وطی کی اجازت ہوگی۔(۱)

اسی طرح بیع کے لئے بھی تحری کی اجازت نہیں، کیونکہ بیع بھی مملوک شئے کی ہوتی ہے اور معینہ آزاد باندی ملکیت سے خارج ہونے کی بناء پر محل بیع نہیں رہی، اور محض تحری اثبات ملک کے لئے کافی نہیں، نیز حاکم اور قاضی بھی اس کو انکے ساتھ خلوت وتنہائی نہیں کرنے دے گا، اس لئے کہ ان میں سے ایک یقینی طور پر حرام ہے، تو اس کو ان کیساتھ تخلیہ کی اجازت حرام کے ارتکاب کی اجازت ہوگی، جو حاکم وقاضی کے لئے جائز نہیں، البتہ جب معتقہ غیر معتقہ سے ممتاز ہوجائے تو پھر اس کو تخلیہ کی اجازت ہوگی۔

## چند بیویوں میں ایک کو طلاق دی اور بھول گیا، اس صورت کا حکم:

وَكَذٰلِكَ إِذَا طَلَّقَ إِحْدَى نِسَائِهِ الخ: اسی طرح اگر کسی شخص کی کئی بیویاں ہوں، جن میں سے وہ ایک معین بیوی کو تین طلاق دیدے اور پھر بھول جائے کہ کونسی بیوی کو طلاق دی تھی؟ تو اس صورت میں بھی اس کے لئے ان میں سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس کے لئے تحری کرنا جائز ہوگا، بلکہ اگر سوائے ایک کے ان سب کی موت ہوجائے تو جو باقیماندہ (زندہ) ہے اس سے بھی صحبت وقربت

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۰۲۔

حلال نہیں ہوگی، جبتک کہ اس کا علم نہ ہوجائے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، کیونکہ اس نے معینہ بیوی کو طلاق دی تھی اور باقیماندہ بیوی کے بارے میں بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ وہی ہے جس کو طلاق دی گئی تھی، اس لئے کہ سب کے انتقال کے بعد بھی اشتباہ برقرار ہے، لہٰذا وطی کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اگر غیر معین طور پر طلاق دی ہو، تو سب کے انتقال کے بعد باقی ماندہ بیوی ہی مطلقہ قرار پائے گی، کہ اب محل طلاق وہی باقی رہ گئی۔ اسی طرح قاضی بھی اس کو اس باقیماندہ بیوی کے قریب ہونے سے منع کرے گا، تاوقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کردے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، البتہ اگر وہ قاضی سے کہے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، تو قاضی اس سے قسم کھانے کو کہے گا کہ وہ قسم کھا کر کہے کہ اس نے اس باقی ماندہ کو تین طلاق نہیں دی تھی، اگر وہ قسم کھالے تو پھر قاضی تخلیہ کی اجازت دیدے گا، نیز اگر اس نے محض اندازے سے قسم کھائی ہو اور اس کو اس کے غیر مطلقہ ہونے کا یقینی علم نہ ہو، تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ قسم اندازے سے کھائی گئی ہے اور اس طرح کی قسم سے حرام حلال نہیں ہوتا(۱)

فَإِنْ بَاعَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَىٰ الخ: اوپر جو معین باندی کی آزادی کا مسئلہ ذکر کیا گیا، یہ اسی کی مزید تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر وہ ایک باندی کو معین طور پر آزاد کرنے کے بعد ان میں سے تین باندیوں کو فروخت کردے، اور حاکم بھی بحیثیت حَکَم ان کی فروختگی کو جائز ودرست قرار دیدے اور جو باقی ماندہ ہے اس کو اپنے طور پر معتقہ قرار دے، اسکے بعد اس نے جن باندیوں کو فروخت کیا تھا، ان میں سے کوئی ایک باندی شراء یا ہبہ اور میراث کے نتیجہ میں اس کے پاس لوٹ آئے، تو جو باندی لوٹ کر آئی ہے اس کے لئے اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے جو ان کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تھا، وہ بغیر علم کے محض اندازے سے کیا تھا، اور ایسے فیصلے غیر معتبر ہیں، لہٰذا باندی بعد از فیصلہ لوٹ آنے کے باوجود حسب سابق حرام ہی رہے گی، البتہ اگر وہ اس سے نکاح کرے تو بربناء نکاح اس سے وطی حلال ہوجائے گی، کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں: یا تو وہ آزاد ہے تو وہ اس آزاد سے نکاح کرچکا ہے، اور یا وہ باندی ہے تو وہ باندی بھی اس کی مملوکہ ہے، اور منکوحہ ہو یا مملوکہ ہر دو سے وطی حلال ہے، بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ فروج کے معاملہ میں تحری جائز نہیں ہے کہ تحری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً حلال ہوجاتی ہیں، اور فروج ضرورۃً بھی حلال نہیں ہوتیں، الا یہ کہ نص شرعی موجود ہو۔

---

(۱) حوالۂ بالا۔

## باندی آزاد کرنے کے بعد بھول گیا اور بلا تعیین مر گیا، اس کا حکم:

ثُمَّ قَالَ: وَلَوْ أَعْتَقَ جَارِيَةً مِنْ رَقِيقِهِ الخ: کسی نے اپنے مملوکوں میں سے ایک باندی کو آزاد کردیا، مگر بھول گیا کہ کس کو آزاد کیا تھا اور پھر تعیین سے قبل مر گیا، تو اس صورت میں قاضی کے لئے بذریعۂ تحری کسی ایک کو معتقہ قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، اور نہ ورثہ کو یہ اختیار دینے کا مجاز ہوگا کہ وہ جس کو چاہیں معتقہ قرار دے لیں، یا ظن غالب پر عمل کرلیں، اس لئے کہ معین باندی کو آزاد کیا گیا ہے، جس میں دوسرے کی طرف انتقال مقصود نہیں، کہ اس کی جگہ دوسرے کو آزاد قرار دے دیں، چونکہ ان صورتوں میں اس کا امکان ہے کہ کوئی دوسری باندی آزاد ہوجائے، اس لئے ان کی اجازت نہیں ہوگی۔(۱)

البتہ وہ ورثہ سے تحقیق وتفتیش کرے کہ کس باندی کو آزاد کیا گیا تھا، اگر وہ کسی ایک کی تعیین کردیں اور باقی کی عدم آزادی کے بارے میں قسم کھالیں تو اس کے معتقہ ہونے کا فیصلہ کردے گا اور باقی کو ان کی مملوکہ قرار دے گا، اور اگر وہ اس بارے میں لاعلمی ظاہر کریں تو پھر قاضی سب کے آزاد ہونے کا فیصلہ کرے گا، نیز ان سب کی مجموعی قیمت کو ان کی تعداد پر تقسیم کرکے ایک حصہ قیمت کا ساقط کردے گا، اور باقی قیمت ان باندیوں کے ذمہ لازم کردے گا، کہ وہ کما کر وارثوں کو اداء کریں۔

**وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسْأَلَةٌ فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانْ:(۲) صَبِيَّةٌ أَرْضَعَهَا قَوْمٌ كثير من أهل القرية أقلهم أو أكثرهم ولا يدري من أرضعها وأراد واحد من أهل تلك القرية أن يتزوجها قال: أبو القاسم الصفار:(۳) إِذَا لَمْ تَظْهَرْ لَه عَلامَةٌ ولا يَشْهَدُ أَحدٌ لَه بِذَلِك يَجُوزُ نِكَاحُها. وَهَذا مِن بَابِ الرُّخصةِ كَيْلا يَنْسَدَّ بَابُ النِّكَاحِ. فَلَو اخْتَلَطَتِ الرَّضِيعَةُ بِنِساءٍ يُحصَونَ لَم أَرَه الآن، ثم رَأَيتُ فِي الكافي للحاكم الشهيد(۴) ما يُفِيدُ الحِلَّ، ولفظُه: ولَو أَنَّ قومًا كانَ لِكُلٍّ منهم جاريةٌ فَأَعْتَقَ أحدُهم جاريتَه وَلَمْ**

(۱) حوالہ بالا۔

(۲) فتاوی قاضیخان علی ہامش الہندیۃ ۱/۳۷۔

(۳) اسمہ: احمد بن عصمۃ، تفقہ علی ابی جعفر الہندوانی وسمع منہ الحدیث، مات سنۃ ست وعشرین وثلاثمئۃ، وہو ابن سبع وثمانین سنۃ۔ (الطبقات السنیۃ فی تراجم الحنفیۃ ۱/۱۱۷)

(۴) کذا فی المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۰۴۔

يَعْرِفُوا[1] الْمُعْتَقَةَ، فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَطَأَ جَارِيَتَهُ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهَا الْمُعْتَقَةُ بِعَيْنِهَا وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِ أَحَدِهِمْ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي أَعْتَقَ فَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنَّهُ لَا يَقْرَبُ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ ذَلِكَ، وَلَوْ قَرُبَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حَرَامًا وَلَوْ اشْتَرَاهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ قَدْ عَلِمَ ذَلِكَ لَمْ يَحِلَّ لَه[2] أَنْ يَقْرَبَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ حَتَّى يَعْرِفَ الْمُعْتَقَةَ وَلَوْ اشْتَرَاهُنَّ إِلَّا وَاحِدَةً حَلَّ لَهُ وَطْؤُهُنَّ فَإِنْ فَعَلَ، ثُمَّ اشْتَرَى الْبَاقِيَةَ لَمْ يَحِلَّ لَهُ وَطْءُ شَيْءٍ مِنْهُنَّ وَلَا بَيْعُهُ حَتَّى يَعْلَمَ الْمُعْتَقَةَ مِنْهُنَّ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ إِنَّمَا هِيَ فِيمَا إِذَا كَانَ فِي الْمَرْأَةِ سَبَبٌ مُحَقَّقٌ لِلْحُرْمَةِ فَلَوْ كَانَ فِي الْحُرْمَةِ شَكٌّ لَمْ يُعْتَبَرْ؛ وَلِذَا قَالُوا: لَوْ كَانَ فِي الْحُرْمَةِ شَكٌّ لَمْ يُعْتَبَرْ وَلِذَا قَالُوا: لَوْ أَدْخَلَتْ الْمَرْأَةُ حَلَمَةَ ثَدْيِهَا فِي فَمِ رَضِيعَةٍ وَوَقَعَ الشَّكُّ فِي وُصُولِ اللَّبَنِ إِلَى جَوْفِهَا لَمْ تَحْرُمْ؛ لِأَنَّ فِي الْمَانِعِ شَكًّا كَمَا فِي الْوَلْوَالِجِيَّةِ.[3] وفي القنية[4] امْرَأَةٌ كَانَتْ تُعْطِي ثَدْيَهَا صَبِيَّةً وَاشْتُهِرَ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَهُمْ، ثُمَّ تَقُولُ لَمْ يَكُنْ فِي ثَدْيِي لَبَنٌ حِينَ أَلْقَمْتُهَا ثَدْيِي وَلَا يُعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ جِهَتِهَا جَازَ لِابْنِهَا أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الصَّبِيَّةِ، وَفِي الْخَانِيَّةِ:[5] صَغِيرٌ وَصَغِيرَةٌ بَيْنَهُمَا شُبْهَةُ الرَّضَاعِ وَلَا يُعْلَمُ ذَلِكَ حَقِيقَةً قَالُوا: لَا بَأْسَ بِالنِّكَاحِ بَيْنَهُمَا هَذَا إِذَا لَمْ يُخْبِرْ بِذَلِكَ أَحَدٌ، فَإِنْ أَخْبَرَ بِهِ عَدْلٌ ثِقَةٌ يُؤْخَذُ بِقَوْلِهِ وَلَا يَجُوزُ النِّكَاحُ بَيْنَهُمَا، وَإِنْ كَانَ الْخَبَرُ بَعْدَ النِّكَاحِ وَهُمَا كَبِيرَانِ، فَالْأَحْوَطُ أَنْ يُفَارِقَهَا.

**ترجمہ**: اوراس اصل سے فتاوی قاضیخاں کا ایک مسئلہ خارج ہے (وہ یہ کہ) ایک بچی کو گاؤں کے قلیل یا کثیر بہت سے افراد نے دودھ پلایا، اور متعین طور پر معلوم نہیں کہ کس نے اس کو دودھ پلایا؟ اورگاؤں والوں میں سے ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ اس سے نکاح کرے، تو ابوالقاسم الصفارؒ نے فرمایا ہے کہ جبکہ (رضاعت) کی کوئی علامت موجود نہ ہو، اور نہ ہی اس بارے میں کوئی شہادت دے تو (اس کے لئے)

(۱) وفي المبسوط: "لم لم يعرفوا" وهو اوضح۔

(۲) وقد سقط من نسخ الهندية المتداولة "لم"، وهو غلط۔

(۳) الفتاوى الولوالجية/ الرضاع ۱/ ۳۶۳۔

(۴) كذا في البحر الرائق/ الرضاع ۲۳۸/۳، رد المحتار مع الدر المختار ۲/ ۴۰۵۔

(۵) فتاوی قاضیخان علی هامش الهندية ۱/ ۴۷۰۔

اس سے نکاح کرنا جائز ہے، اور یہ از قبیل رخصت ہے تا کہ نکاح کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔

پس اگر رضیعہ محدود اور متعین عورتوں میں خلط ہو جائے تو یہ مسئلہ میں نے اب تک نہیں دیکھا تھا، پھر مجھے حاکم شہیدؒ کی ''کافی'' میں وہ بات ملی، جس سے اس کی حلت معلوم ہوتی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

اور اگر کسی قوم میں ہر شخص اپنی باندی کو آزاد کردے، پھر وہ معتقہ کی شناخت کھودیں، تو ان میں سے ہر ایک کو اپنی باندی سے وطی کی اجازت ہے، یہاں تک کہ معین طور پر معتقہ کا علم ہو جائے، اور اگر ان میں سے کسی ایک کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ باندی وہی ہے جس کو آزاد کیا گیا تھا، تو میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ اس کے قریب نہ ہو، تا وقتیکہ اس بارے میں کوئی یقینی بات سامنے نہ آجائے، اور اگر قریب ہو گیا تو یہ حرام (بھی) نہیں شمار ہوگا، اور اگر ان سب باندیوں کو سوائے ایک کے کسی نے خرید لیا تو اس کے لئے ان سے وطی کرنا حلال ہے، اور اگر (ان کو خرید کر) وطی کرلی پھر باقی ماندہ باندی کو خریدا تو اس کے لئے ان میں سے کسی سے بھی وطی حلال نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس کے لئے ان میں کسی کو بیچنا حلال ہوگا تا وقتیکہ ان میں سے معتقہ کا علم ہو جائے۔

پھر جاننا چاہئے کہ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے، جبکہ عورت میں حرمت کا سبب واقعۃً ہو، لہٰذا اگر حرمت میں محض شک ہو تو اسکا اعتبار نہیں ہوگا، اور اسی لئے انہوں نے کہا ہے کہ اگر عورت نے اپنے پستان کی گھنڈی کو کسی رضیعہ کے منہ میں داخل کردیا اور اس کے پیٹ تک دودھ پہنچنے میں شک واقع ہو گیا تو وہ رضیعہ حرام نہیں ہوگی، کیونکہ مانع میں شک ہے کما فی الولوالجیۃ، اور ''قنیہ'' میں ہے کہ: ایک عورت اپنا پستان بچی کے منہ میں دیتی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور بھی ہے، پھر کہتی ہے کہ جس وقت بچی کے منہ میں اپنا پستان ڈالا تھا اس وقت میرے پستان میں دودھ نہیں تھا اور (واقعہ یہ ہے کہ) یہ بات صرف اسی سے معلوم ہو سکتی ہے، تو اس کے بیٹے کے لئے اس بچی سے نکاح کرنا جائز ہے، اور ''خانیہ'' میں ہے کہ: ایک بچی و بچہ کے درمیان رضاعت کا شبہ ہے اور اس کا واقعی علم کسی کو نہیں تو فقہاء نے کہا ہے کہ ان کے مابین نکاح میں کوئی حرج نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ان کو اس بارے میں کوئی مطلع نہ کرے، اور اگر اس بارے میں کوئی عادل وثقہ خبر دے تو اس کا قول اختیار کیا جائے گا، اور ان کے درمیان نکاح جائز نہیں ہوگا، اور اگر نکاح کے بعد خبر دی جائے درآنحالیکہ وہ دونوں بڑے ہو چکے ہوں، تو احوط یہ ہے کہ لڑکا لڑکی کو علیحدہ کردے۔

## قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ: جس بچی کی مرضعہ کا علم نہ ہو اس سے نکاح کا حکم:

**تشریح**: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ سے ''قاضیخاں'' کا ایک مسئلہ خارج و مستثنیٰ ہے، وہ یہ کہ ایک بچی کو بستی کی بہت سی عورتوں نے دودھ پلایا، نہ تو یہ معلوم ہے کہ کتنی عورتوں نے دودھ پلایا؟ اور نہ یہ معلوم کہ کس کس نے دودھ پلایا ہے؟ بچی بڑی ہوگئی، اب اس بستی کا کوئی شخص اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے، تو ممکن ہے کہ اس بچی کو اس کی والدہ نے بھی دودھ پلایا ہو اور وہ اس کی رضاعی بہن ہو، تو کیا اس حالت میں اس شخص کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں؟ فقیہ ابوالقاسم الصفارؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی علامت اس کی والدہ کی دودھ پلانے کی موجود نہ ہو اور نہ اس بارے میں گواہ موجود ہوں، تو اس کے لئے اس سے نکاح کی اجازت ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ یہ از قبیل رخصت ہے، تا کہ نکاح کا دروازہ بند نہ ہو جائے، کہ لڑکیوں میں عامۃً اس کا شبہ ہوتا ہے، ورنہ عزیمت اور قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح جائز نہ ہو، اور بعض حضرات نے وجہِ جواز یہ ذکر کی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، مگر یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ نکاح میں اصل حظر ہے۔(۱)

**فَلَو اخْتَلَطَتِ الرَّضِيعَةُ بِنِساء الخ**: یہ مسئلہ اوپر والے مسئلہ کے برعکس ہے، اوپر مفروض یہ تھا کہ رضیعہ غیر محدود اور غیر معین عورتوں میں مختلط ہو، اور یہاں یہ صورت مفروض ہے کہ وہ محدود عوتوں میں مختلط ہوجائے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا، مگر حاکم شہیدؒ کے ''کافی'' کے ایک مسئلہ سے اس کی حلت معلوم ہوتی ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک قوم کے ہر فرد کے پاس ایک باندی تھی، ان میں سے ایک نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا، پھر وہ خلط ہوگئی، کسی کو معلوم نہیں کہ آزاد کردہ باندی کونسی ہے؟ تو اس کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی باندی سے وطی کرنے کی اجازت ہے، تاوقتیکہ کسی کو اپنے پاس موجود باندی کے معتقہ ہونے کا یقین نہ ہوجائے، پھر اس کیلئے اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہر ایک کے لئے اپنی باندی مملوک ہونے کی بناء پر یقینی طور پر حلال تھی، اب اس واقعہ کے بعد اس کی حرمت کا شبہ ہوگیا، اور یقین محض شک وشبہ سے زائل نہیں ہوتا،(۲) اور اس کی نظیر یہ ہے کہ تقسیم کو مُطہّر قرار دیا گیا ہے، جس میں بعد از تقسیم یہ صورت پیدا ہوجاتی ہے کہ شاید ناپاک حصہ

(۱) التحقیق الباھر۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۰۴۔

دوسرے کے پاس گیا ہو اور ہمارا حصہ پاک ہو، یا اس کے برعکس ہوا ہو، مذکورہ صورت کی نوعیت بھی بعینہ یہی ہے، اور اگر کسی کو اپنی باندی کے بارے میں یہ غالب گمان ہو کہ وہی آزاد کردہ ہے تو اس کے لئے احتیاط یہ ہے کہ اس کے قریب نہ ہوتا، وقتیکہ کوئی یقینی بات سامنے نہ آئے لیکن اگر قریب ہوگیا تو اس کو حرام بھی نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ بہرحال اس پر اس کی ملکیت برقرار ہے۔(۱)

نیز اگر اس قوم کی سب باندیوں کو کوئی ایسا شخص خرید لے جس کو اس واقعہ کا علم ہو تو اس کے لئے ان میں سے کسی سے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام باندیاں اس کی ملک میں جمع ہیں، جن میں ایک یقینا حرام ہے، لہٰذا جبتک امتیاز نہ ہوجائے کسی سے بھی وطی حلال نہیں ہوگی، نیز یہ عقد بھی باطل شمار ہوگا، کہ حرہ و مملوکہ ہر دو کو فروخت کر دیا گیا، اور اگر وہ ایک کو چھوڑ کر باقی سب کو خرید لیتا ہے، تو پھر اس کے لئے ان خرید کردہ سب باندیوں سے وطی حلال ہوگی، اس لئے کہ ان کا معتقہ ہونا متعین نہیں، ہوسکتا ہے کہ جس کو نہیں خریدا گیا وہی معتقہ ہو، البتہ اگر بعد میں اس باقیماندہ کو بھی خرید لے، تو پھر ان میں سے کسی سے وطی کرنا یا ان کو فروخت کرنا حلال نہیں ہوگا، کہ ان میں سے ایک یقیناً معتقہ ہے، تو تاوقتیکہ وہ ممتاز نہ ہوجائے وطی اور بیع کچھ بھی جائز نہیں ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن چند عورتوں میں حرمت کا شبہ ہو تو اگر وہ سب ملک واحد میں جمع ہوں تو ان سب سے وطی حرام ہوتی ہے، ورنہ ان سے وطی حرام نہیں ہوتی، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں رضیعہ جو چند عورتوں کے ساتھ مختلط ہوگئی ہے تو ان میں سے کسی ایک یا چند عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن مثلاً اگر وہ چار ہوں تو بیک وقت چاروں سے نکاح کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان میں ایک رضیعہ بھی ہے۔

## قاعدہ کے بارے میں ایک اہم وضاحت:

**ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ الخ:** مذکورہ قاعدہ کے سلسلہ میں ایک اہم وضاحت یہ ہے کہ یہ قاعدہ یعنی ابضاع میں تحریم اس وقت ہے، جبکہ عورت میں سبب حرمت محقق اور یقینی طور پر موجود ہو، لیکن اگر سبب حرمت کے پائے جانے میں شک ہو، تو پھر ابضاع کی حرمت کا حکم نہیں ہوگا، چنانچہ فقہاء نے ذکر

(۱) حوالہ بالا۔

کیاہے کہ اگرکسی عورت نے اپناپستان رضیعہ کے منہ میں دیا،لیکن اس میں شک ہے کہ دودھ بچی کے پیٹ تک پہنچ سکا یانہیں؟ تو وہ بچی حرام نہیں ہوگی، کہ مانع میں شک ہے، نیز اصل عدم ہے۔

اسی طرح ''قنیہ''میں مذکورہے کہ :ایک عورت اپنا پستان بچیوں کے منہ میں دیا کرتی ہے اوراس کی یہ عادت لوگوں میں مشہوربھی ہے،مگروہ کسی بچی کے بارے میں یہ کہتی ہے کہ جب میں نے اس کے منہ میں پستان دیاتھا تومیرے پستان میں دودھ نہ تھا، اوردوسرا کوئی اس بارے میں کچھ بتلانے والاموجود نہ ہو، تو وہ لڑکی اس کے بیٹے کے لئے حرام نہیں ہوگی، وہ اس سے نکاح کرسکتاہے، کیونکہ سبب حرمت کے وجودمیں شک ہے، اوراصل عدم ہے۔

## جس نابالغ بچے وبچی میں باہم رضاعت کاشبہ ہو،ان کے مابین نکاح کاحکم:

وَفِي الْخَانِيَةِ: صَغِيرٌ وَصَغِيرَةٌ الخ: کسی بچی اوربچے کے مابین رضاعت کا شبہ موجود ہو،مگر کوئی یقینی بات اس بارے میں معلوم نہ ہو،تو ان کے باہم نکاح میں کوئی حرج نہیں، کہ رضاعت محض شبہ سے ثابت نہیں ہوتی، یہ حکم اسوقت ہے جب کہ اس بارے میں کوئی کچھ نہ کہے،لیکن اگرایک عادل وثقہ شخص بھی ان کے مابین رضاعت کی بات کہدے، تو اس کا قول معتبرہوگااوران کے مابین نکاح جائزنہیں ہوگا، اوراگران کا نکاح ہوچکاہواور وہ بڑے بھی ہوچکے ہوں پھرکوئی ان کے بارے میں رضاعت کی خبردے تو احوط یہ ہے کہ اس خبرکی بناء پرلڑکا لڑکی کوعلیحدہ کردے تاہم یہ تفریق واجب نہیں۔تو نکاح سے قبل کی خبرکے موجب پرعمل کرنا واجب ہےاور بعد النکاح کی خبرکے موجب پرعمل کرنا واجب نہیں، اس فرق کی وجہ کیاہے؟ وجہ فرق یہ ہے کہ نکاح سے قبل خبرکی صورت میں نکاح کے جواز اورعدم جواز کامسئلہ پیداہوا اورنکاح کے بعد اس نکاح کے بطلان اورعدم بطلان کا، اوردفع یعنی کسی شئے کو وجود پذیرہونے سے روکنا اس کے رفع یعنی خاتمہ سے سہل اور آسان ہوتاہے،اس لئے یہ فرق کیا گیا۔(۱)

نیز اس مسئلہ میں ایک دوسراقول یہ ہے کہ نکاح کے بعد اگرمخبرِ رضاعِ مقدَّم علی النکاح کی خبردے کہ قبل ازنکاح انہوں نے دودھ پیاتھا تو اس خبرکا اعتبارنہیں ہوگا، کہ نکاح کے وقت سکوت اس کے معارض ہے، اوراگررضاعِ طاری یعنی بعد النکاح رضاعت کے ثبوت کے بارے میں خبردے تو اس کا

اعتبار

(۱)فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیۃ ۴/۱۱۵۔

ہوگا، کہ یہ محتمل ہے[۱] مگر یہ دونوں اقوال ضعیف ہیں، صحیح ومفتی بہ قول یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ہو یا بعد، اورمرد خبر دے یا عورت، بہرصورت خبر واحد سے قضاءً حرمت ثابت نہیں ہوگی، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے نصاب شہادت لازم ہے، چنانچہ متون میں مذکور ہے: ''ویثبت بما یثبت به المال''، تاہم نکاح سے قبل احتیاط یہی ہے کہ شخص واحد کی خبر کی صورت میں نکاح پر اقدام نہ کیا جائے۔[۲]

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْبُضْعَ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ الْـحَظْرَ يُقْبَلُ فِي حِلِّهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ. قَالُوا لَوْ اشْتَرَى أَمَةَ زَيْدٍ وَقَالَ بَكْرٌ: وَكَّلَنِي زَيْدٌ بِبَيْعِهَا يَحِلُّ وَطْؤُهَا، وَكَذَا لَوْ جَاءَتْ أَمَةٌ قَالَتْ لِرَجُلٍ: إنَّ مَوْلَايَ بَعَثَنِي إلَيْك هَدِيَّةً وَظَنَّ صِدْقَهَا حَلَّ وَطْؤُهَا، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إذَا وَكَّلَ شَخْصًا فِي شِرَاءِ جَارِيَةٍ وَوَصَفَهَا، فَاشْتَرَى الْوَكِيلُ جَارِيَةً بِالصِّفَةِ وَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَهَا لِلْمُوَكِّلِ، فَمُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ حُرْمَتُهَا عَلَى الْـمُوَكِّلِ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ اشْتَرَاهَا لِنَفْسِهِ، لان الوكيل لشراء غير المعين له ان يشتريه لنفسه وَإِنْ كَانَ[۳] شِرَاءُ الْوَكِيلِ الْـجَارِيَةَ بِالصِّفَاتِ الْـمُعَيَّنَةِ ظَاهِرًا فِي الْـحِلِّ وَلَكِنَّ الْأَصْلَ التَّحْرِيمُ وَيَنْبَغِي الرُّجُوعُ إلَى قَوْلِ الْوَارِثِ؛ لِأَنَّهُ خَلِيفَتُهُ وَلَهُ نَظَائِرُ فِي الْفِقْهِ. وَلَمَّا كَانَ الْأَوْلَى الِاحْتِيَاطُ فِي الْفُرُوجِ قَالَ فِي الْـمُضْمَرَاتِ :[۴] إذَا عَقَدَ عَلَى أَمَتِهِ متنزِّهًا عَنْ وَطْئِهَا حَرَامًا عَلَى سَبِيلِ الِاحْتِمَالِ أَوْ مَحْلُوفًا عَلَيْهَا بِعِتْقِهَا وَقَدْ حَنِثَ الْـحَالِفُ وَكَثِيرًا مَا يَقَعُ لَا سِيَّمَا إذَا تَدَاوَلَتْهَا الْأَيْدِي، فَمَا وَقَعَ لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ[۵] مِنْ أَنَّ وَطْءَ السَّرَارِي اللَّاتِي يُجْلَبْنَ الْيَوْمَ مِنْ الرُّومِ، وَالْهِنْدِ وَالتُّرْكِ حَرَامٌ، إلَّا أَنْ يَنْتَصِبَ فِي الْـمَغَانِمِ مِنْ جِهَةِ

(۱)ھدایہ آخرین ص ۴۷۰۔

(۲)منحة الخالق علی البحر الرائق ۳/ ۲۵۰، ردالمحتار ۲/ ۲۱۳۔

(۳)والفظ "کان" قدسقط من النسخة المتداولة۔

(۴)لم یتھیألی "المضمرات" لکنه فی الجوهرة النیرة ۲/ ۷۰، ومثله فی البزازیة فی متفرقات البیوع، علی هامش الهندیة ۴/ ۵۲۰۔

(۵)وهو عبدالله بن یوسف بن محمد، ابو محمد الجوینی المتوفی ۴۳۸ھ قاله فی کتابه "التبصرة

والتذكرة" كما في الأشباه والنظائر للسيوطي ص ۸۴، انظر لترجمته :الأعلام للزركلي۔

الْإِمَامِ مَنْ يُحْسِنُ قِسْمَتَهَا فَيَقْسِمُهَا مِنْ غَيْرِ حَيْفٍ وَلَا ظُلْمٍ، أَوْ تَحْصُلَ قِسْمَةٌ مِنْ مُحْكَمٍ، أَوْ يَتَزَوَّجَ بَعْدَ الْعِتْقِ بِإِذْنِ الْقَاضِي، أَوْ الْمُعْتِقِ، وَالِاحْتِيَاطُ اجْتِنَابُهُنَّ مَمْلُوكَاتٍ وَحَرَائِرَ انتهى ورعٌ لاحُكْمٌ لَازِمٌ فَإِنَّ الْجَارِيَةَ الْمَجْهُولَةَ الْحَالِ الْمَرْجِعُ فِيهَا إِلَى صَاحِبِ الْيَدِ إِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً وَإِلَى إِقْرَارِهَا إِنْ كَانَتْ كَبِيرَةً، وَإِنْ عُلِمَ حَالُهَا فَلَا إِشْكَالَ.

تَنْبِيهٌ: فِي مِعْرَاجِ الدِّرَايَةِ مِنْ كِتَابِ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ:[۳] إِنَّ أَصْحَابَنَا رَحِمَهُمُ اللهُ احْتَاطُوا فِي أَمْرِ الْفُرُوجِ إِلَّا فِي مَسْأَلَةٍ: لَوْ كَانَتْ جَارِيَةٌ بَيْنَ شَرِيكَيْنِ وَادَّعَى كُلٌّ مِنْهُمَا أَنَّهُ يَخَافُ عَلَيْهَا مِنْ شَرِيكِهِ وَطَلَبَ أَنْ تُوضَعَ عَلَى يَدِ عَدْلٍ لَا يُجَابُ إِلَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا تَكُونُ عِنْدَ كُلِّ وَاحِدٍ يَوْمًا حِشْمَةً لِلْمِلْكِ (انْتَهَى).

**ترجمہ**: پھر جاننا چاہیئے کہ بضع اگرچہ اس میں اصل ممانعت ہے، لیکن اس کے حلال ہونے کیلئے خبر واحد بھی قبول کی جائے گی، (چنانچہ) فقہاء نے کہا ہے کہ :اگر کسی نے زید کی باندی خریدی اور بکر کہے کہ زید نے مجھے اس کی فروختگی کا وکیل بنایا ہے تو اس سے وطی کرنا (اس شخص کے لئے) حلال ہوگا، اور اسی طرح اگر کوئی باندی کسی شخص سے کہے کہ میرے مولی نے مجھے آپ کے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے اور اس شخص کو اس باندی کے صدق کا غالب گمان ہو، تو اس کے لئے اس سے وطی حلال ہے، اور میں نے اس صورت کا حکم نہیں دیکھا جبکہ کوئی شخص کسی کو باندی خریدنے کا وکیل بنائے اور اس کے اوصاف بھی بتلادے، پھر وکیل انہی صفات کی حامل باندی خرید لے اور اس باندی کو مؤکل کے حوالہ کرنے سے پہلے مرجائے، تو قاعدہ کا مقتضی یہ ہے کہ وہ مؤکل پر حرام ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وکیل نے اس کو اپنے لئے خریدا ہو، کیونکہ غیر معین شئے کی خریداری وکیل کے لئے اپنے لئے خریدنے کی بھی اجازت ہے، اگرچہ وکیل کا معین صفات کی باندی خریدنا اس کا ظاہر یہی ہے کہ وہ حلال ہو، لیکن اصل تحریم ہی ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ وارث کے قول کی طرف رجوع کیا جائے کہ وہ اس کا خلیفہ ہے اور فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔

(۱) لم يتهيأ لي "معراج الدراية" لكنه في المبسوط للسرخسي ۲۰/۱۷۳، ۱۷۴، والمحيط البرهاني لابن مازة،

۸/۱۱۶، ۱۱۷۔

اور چونکہ فروج میں احتیاط اولیٰ ہے، تو مضمرات میں فرمایا ہے کہ :جب کوئی شخص اپنی باندی سے بر سبیل احتمال حرام وطی سے بچنے کے لئے نکاح کرے تو یہ بہتر ہے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ اصلاً آزاد ہو، یا کسی کی معتقہ ہو یا اس کے عتق کی کسی نے قسم کھائی ہو اور حالف حانث بھی ہو گیا ہو، اور ایسا بہت ہوتا رہتا ہے، خاص طور پر جبکہ باندیاں منتقل ہوتی رہتی ہوں انتہی، تو بعض شافعیہ نے جو یہ بات کہدی ہے کہ ان باندیوں سے وطی کرنا، جو آجکل روم ترک اور ہند سے لائی جارہی ہیں حرام ہیں، الا یہ کہ مال غنیمت کی تقسیم کے لئے امام کی جانب سے کوئی ایسا شخص مقرر ہو، جو احسن طریقہ سے تقسیم کرتا ہو اور وہ بلا حیف وظلم تقسیم کا عمل انجام دے، یا کسی حَکَم کی جانب سے تقسیم عمل میں آئی ہو، یا یہ کہ آزاد کرنے کے بعد قاضی کی یا خود معتق کی اجازت سے نکاح کرے، اور ان سے اجتناب ہی میں احتیاط ہے، خواہ وہ مملوک ہوں یا آزاد، انتہی۔

تو (شوافع کی یہ بات) تقوی ہے، لازمی حکم نہیں ہے، کیونکہ جس باندی کا حال مجہول ہو اس میں صاحب ید کی طرف رجوع ہوگا اگر باندی صغیرہ ہو، اور اگر کبیرہ ہو تو خود اس کے اقرار کی طرف (رجوع ہوگا) اور اگر اس کا حال معلوم ہو تو پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔

تنبیہ: ''معراج الدرایہ'' کی ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں مذکور ہے کہ: ہمارے اصحابؒ نے فروج کے معاملہ میں احتیاط برتی ہے، سوائے ایک مسئلہ کے، وہ یہ کہ اگر کوئی باندی دو شریکوں کی ہو اور ہر ایک ان میں سے اس کا دعوی کرے کہ اس کو اپنے شریک کی جانب سے باندی کے بارے میں ڈر ہے اور اس کا طالب ہو کہ اس باندی کو کسی عادل شخص کے پاس رکھوا دیا جائے، تو اس کا یہ مطالبہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور ملکیت کے احترام میں باندی انہی کے پاس ایک ایک دن رہے گی۔

## مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت:

**تشریح**: مصنفؒ نے مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت فرمائی ہے، وہ یہ کہ بضع میں اگرچہ اصل تحریم وممانعت ہے، مگر اس کے حلال ہونے کے لئے خبر واحد بھی کافی ہے، چنانچہ فقہاء نے فرمایا ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی سے دوسرے مثلاً زید کی باندی خریدے اور بیچنے والا یہ کہے کہ مجھے اس

نے بیچنے کا وکیل بنایا ہے، تو خریدار کے لئے محض اس کی بات پر اعتماد کر کے اس دوسرے کی باندی کو خریدنا اور اس سے وطی کرنا حلال ہے، البتہ اگر اس کو اس کی بات پر اعتماد نہ ہو، تو پھر اس سے خریدنا اور وطی کرنا حلال نہیں ہوگا۔[۱] اسی طرح اگر کسی دوسرے شخص کی باندی آ کر یہ کہے کہ میرے آقا نے مجھے آپ کے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے، تو اس صورت میں بھی اگر اس کی سچائی کا غالب گمان ہو تو محض اس کے اعتماد پر اس سے وطی حلال ہوگی۔

## مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کی حامل باندی خریدنے کے بعد وکیل کا انتقال ہوگیا، مؤکل کے لئے اس سے وطی کا حکم:

وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إِذَا وَكَّلَ شَخْصًا الخ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک مسئلہ کا حکم نہیں ملا، وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے کو باندی کی خریداری کا وکیل بنایا اور اس باندی کے اوصاف بھی ذکر کئے، وکیل نے مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کے مطابق باندی خریدلی، مگر اس کو مؤکل کے حوالہ کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا، تو کیا مؤکل کے لئے اس باندی سے وطی حلال ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں دونوں احتمال ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وکیل غیر معین باندی خریدنے کا وکیل بنایا گیا تھا، اور ایسی صورت میں اس کے لئے اس طرح کی شئے خود اپنے لئے بھی خریدنے کی شرعاً اجازت ہے، تو امکان ہے کہ اس نے اس کو اپنے لئے ہی خریدا ہو، واقعہ اگر یہی ہو تو پھر مؤکل کیلئے اس سے وطی حلال نہیں ہوگی، دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ وکیل نے مؤکل کی بیان کردہ صفات کی حامل باندی خریدی ہے، جس کی وجہ سے ظاہر یہی ہے کہ اس کو مؤکل کے لئے خریدا گیا ہے، لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مؤکل کے لئے اس سے وطی حلال ہو، لیکن چونکہ اصل تحریم ہے، لہٰذا پہلے احتمال کو ترجیح ہوگی، البتہ از روئے فقہ مناسب یہ ہے کہ اس بارے میں اس کے وارث کے قول کی طرف رجوع کیا جائے، اور وہ جو کہے اس کے مطابق عمل کیا جائے، کہ وہ اس کا خلیفہ ہے، اور فقہ میں اس کے بہت سے نظائر ہیں کہ وارث کے قول کی طرف رجوع کیا گیا ہے، ایک نظیر ماقبل میں اسی قاعدہ کے تحت گزری کہ اگر آقا کسی معین باندی کو آزاد کرنے کے بعد انتقال کر جائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس باندی کو آزاد کیا گیا تھا، تو قاضی از خود متعین کرنے کے بجائے ورثہ سے تحقیق و تفتیش کرے گا، ورثہ جس کو حسب ضابطۂ شرعی متعین کردیں اس باندی کو آزاد قرار دیا جائے گا۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار زکریا ۹/۶۰۲۔

واضح رہے کہ مذکورہ حکم کی تخریج جو مصنفؒ نے اپنے طور پر فرمائی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ کو اس مسئلہ کے حکم کی صراحت کتب احناف میں نہیں مل سکی، جیسا کہ انہوں نے کہا بھی ہے، لیکن کتب شوافع میں اس کا حکم بیان کیا گیا ہے، اور وہ یہ کہ اس صورت میں باندی مؤکل کے لئے حلال نہیں ہوگی، (کہ اپنے) لئے خریدنے کا احتمال موجود ہے اور اصل تحریم ہی ہے[1]

## باندیوں کے بارے میں ایک احتیاطی حکم:

وَلَمَّا كَانَ الْأَوْلَى الِاحْتِيَاطُ الخ: چونکہ فروج میں اصل احتیاط ہے، اس لئے "مضمرات" نامی کتاب میں تحریر ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنی باندی سے جس سے بربناء ملک وطی حلال ہوتی ہے، اس لئے نکاح کرلے تاکہ وطیِ حرام کے شبہ سے بچ جائے تو یہ مستحسن اور بہتر ہے، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ باندی درحقیقت آزاد ہو، یا غیر کی معتقہ ہو، یا اس کی آزادی کی قسم کھائی گئی ہو اور حالف حانث بھی ہوگیا ہو، جس کی بناء پر وہ آزاد ہوچکی ہو، مگر اس نے بجائے آزاد کرنے کے اس کو فروخت کردیا ہو، اور ایسا اکثر وبیشتر ہوتا رہتا ہے، خاص طور پر جبکہ باندیاں مِلک درمِلک منتقل ہوتی رہتی ہوں، تو ہر مالک یکساں نہیں ہوتا، آخرت کا خوف دلوں سے غائب اور بددیانتی عام ہے، تو چونکہ یہ سب احتمالات موجود ہیں، اس لئے مملوکہ ہونے کے باوجود اس سے نکاح کرلینا احوط واولی ہے، تاہم یہ لازمی حکم نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ مذکورہ حکم بربناء احتیاط ہے، کوئی لازم ومتعین نہیں، اس لئے بعض شوافع نے جو یہ کہدیا ہے کہ آجکل جو باندیاں روم، ترک اور ہند سے لائی جارہی ہیں، ان سے وطی کرنا حرام ہے، البتہ اگر امام المسلمین کی جانب سے کوئی ایسا شخص مغانم کی تقسیم کے لئے مقرر ہو جو بلاظلم وزیادتی شرعی ضابطہ کے مطابق تقسیم کرتا ہو، یا یہ کہ غانمین نے اپنے طور پر کسی کو حکم مقرر کیا ہو اور اس نے باندیوں کو تقسیم کیا ہو، یا یہ کہ غانم اس کو آزاد کرکے قاضی کی اجازت سے اس سے نکاح کرلے، یا اگر کوئی اور اس کو آزاد کرے تو اس کی اجازت سے اس سے نکاح کرلے تو ان صورتوں میں ان باندیوں سے وطی حلال ہے، اور بہتر یہی ہے کہ ان باندیوں سے وطی کرنے سے ہر حال میں اجتناب کیا جائے، خواہ وہ مملوک ہوں یا آزاد، الحاصل شوافع کا ان باندیوں سے وطی کو حرام قرار دینا یہ بھی بربناء ورع وتقوی ہے کوئی لازمی

(۱) ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۸۴

اور واجبی حکم نہیں ہے، اس لئے کہ باندی، اگر مجہول الحال ہو تو اس کے صغیرہ ہونے کی صورت میں وہ جس کے قبضہ میں ہو اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ کبیرہ ہے تو خود اس کے بیان و اقرار کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر اس کا حال معلوم ہو تو پھر تو کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، لہٰذا چونکہ باندی کے بارے میں اصل اور ضابطہ یہ ہے، تو شوافع کے بیان کردہ مذکورہ حکم کو احتیاط اور تقویٰ پر محمول کیا جائے گا، اس کو فتویٰ اور واجبی حکم نہیں مانا جائے گا، نیز خود حضرات شوافعؒ نے اس کے واجبی حکم نہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے اپنی اشباہ میں علامہ سبکیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ قول از قبیل ورع وتقویٰ ہے۔(۱)

مگر علامہ شامیؒ نے یہی لکھا ہے کہ ان باندیوں سے وطی حرام ہونی چاہئے، کیونکہ عموماً ان کو ویسے ہی تقسیم کر دیا جاتا ہے، نہ خمس نکالا جاتا ہے، اور نہ بقیہ غانمین کا حصہ لگایا جاتا ہے، تو چونکہ ان میں خمس اور غانمین کا بھی حق و حصہ ہے، اس لئے ان سے وطی حرام قرار پائے گی، البتہ اگر کوئی ان کو بیت المال سے باقاعدہ خرید لے یا ان کو فقراء پر صدقہ کر کے پھر ان سے خرید لے تو اب اس کے لئے ان سے وطی حلال ہو جائے گی۔(۲)

## ایک مسئلہ جو بظاہر احتیاط کے خلاف ہے:

تَنْبِيهٌ: فِي مِعْرَاجِ الدِّرَايَةِ الخ: معراج الدرایۃ کی ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں تحریر ہے کہ: حضرات احناف نے فروج سے متعلقہ ہر مسئلہ میں احتیاط کے مقتضیٰ پر عمل کیا ہے، مگر ایک مسئلہ میں احتیاط کے مقتضیٰ کو انہوں نے چھوڑ دیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ کوئی باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو، تو ایسی باندی سے کسی بھی شریک کے لئے وطی کرنا جائز نہیں ہوتا، تا کہ دوسرے کے پانی کو سیراب کرنا لازم نہ آئے، لیکن ان شریکوں میں سے ہر ایک قاضی کے یہاں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اپنے شریک پر اطمینان نہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ اس سے وطی کر لے، لہٰذا اس باندی کو کسی لائق اعتماد شخص کے پاس چھوڑ دیا جائے، تو قاضی اس کی اس بات کو قبول نہیں کرے گا، اور وہ باندی حسب ضابطہ شرعی ایک ایک دن دونوں کے

(۱) ملاحظہ ہو: الاشباہ للسیوطی ص ۸۴۔

(۲) ردالمحتار زکریا، ۲۲۴/۶۔

پاس رہے گی، تو اس مسئلہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی تھا کہ کسی عادل وثقہ کے پاس اس باندی کو امانت رکھ دیا جائے، تا کہ وطی حرام کا ارتکاب نہ ہوسکے، لیکن چونکہ یہ فیصلہ احترام ملکیت کے خلاف ہوتا اور اس میں مالکین کے حقوق کو نظر انداز کرنا لازم آتا، اس لئے ملکیت کے احترام اور مالکین کے حقوق کی رعایت میں احتیاط کے مقتضیٰ کو چھوڑ دیا گیا۔

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ وَعَلَى ذَلِكَ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ: مِنْهَا النِّكَاحُ لِلْوَطْءِ وَعَلَيْهِ حُمِلَ قَوْله تَعَالَى: [وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ](۱) فَحُرِّمَتْ مَزْنِيَّةُ الْأَبِ كَحَلِيلَتِهِ، وَكَذَا لَوْ قَضَى شَافِعِيٌّ بِحِلِّهَا لَمْ يَنْفُذْ لِمُخَالَفَتِهِ الْكِتَابَ بِخِلَافِ الْقَضَاءِ بِحِلِّ مَمْسُوسَتِهِ، وَالْفَرْقُ مَذْكُورٌ فِي ظِهَارِ شَرْحِنَا،(۲) وَحُرْمَةِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهَا بِلَا وَطْءٍ بِالْإِجْمَاعِ وَلَوْ قَالَ لِأَمَتِهِ، أَوْ مَنْكُوحَتِهِ: إنْ نَكَحْتُك فَعَلَيَّ وَطْءٌ فَلَوْ عَقَدَ عَلَى الْأَمَةِ بَعْدَ إعْتَاقِهَا، أَوْ عَلَى الزَّوْجَةِ بَعْدَ إبَانَتِهَا لَمْ يَحْنَثْ كَمَا فِي كَشْفِ الْأَسْرَارِ(۳) وَمِنْهَا لَوْ وَقَفَ عَلَى وَلَدِهِ، أَوْ أَوْصَى لِوَلَدِ زَيْدٍ (۴) لَا يَدْخُلُ وَلَدُ وَلَدِهِ إنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ لِصُلْبِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ لِصُلْبِهِ اسْتَحَقَّهُ وَلَدُ الِابْنِ وَاخْتُلِفَ فِي وَلَدِ الْبِنْتِ. فَظَاهِرُ الرِّوَايَةِ عَدَمُ الدُّخُولِ وَصُحِّحَ فَإِذَا وُلِدَ لِلْوَاقِفِ وَلَدٌ رَجَعَ مِنْ وَلَدِ الِابْنِ إلَيْهِ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْوَلَدِ حَقِيقَةٌ فِي وَلَدِ الصُّلْبِ، وَهَذَا فِي الْمُفْرَدِ.

وَأَمَّا إذَا وَقَفَ أَوْلَادَهُ، دَخَلَ النَّسْلُ كُلُّهُ كَذِكْرِ الطَّبَقَاتِ الثَّلَاثِ لَفْظَ الْوَلَدِ كَمَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ(۵) وَكَأَنَّهُ لِلْعُرْفِ فِيهِ وَإِلَّا فَالْوَلَدُ مُفْرَدًا، أَوْ جَمْعًا حَقِيقَةٌ فِي الصُّلْبِ. وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ أَوْ لَا يَشْتَرِي، أَوْ لَا يُؤَجِّرُ، أَوْ لَا يَسْتَأْجِرُ، أَوْ لَا يُصَالِحُ عَنْ مَالٍ، أَوْ لَا يُقَاسِمُ، أَوْ لَا يُخَاصِمُ أَوْ لَا يَضْرِبُ وَلَدَهُ لَمْ يَحْنَثْ إلَّا بِالْمُبَاشَرَةِ،

(۱) النساء: ۲۲۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۱۰۳۔

(۳) کشف الأسرار شرح اصول بزدوی/ احکام الحقیقۃ والمجاز ۳/ ۸۸۔

(۴) قوله: لولد زيد: قيده بالإضافة إلى الأجنبي، لأن الوصية للوارث باطلة ما لم تجز بقية الورثة، كذا في التحقيق الباهر.

(۵) فتح القدير/ الوقف، ۵/ ۴۵۲۔

وَلَا يَحْنَثُ بِالتَّوْكِيلِ؛ لِأَنَّهَا الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ مَجَازٌ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلُهُ لَا يُبَاشِرُ ذَلِكَ الْفِعْلَ كَالْقَاضِي وَالْأَمِيرِ فَحِينَئِذٍ يَحْنَثُ بِهِمَا وَإِنْ كَانَ يُبَاشِرُهُ مَرَّةً وَيُوَكِّلُ فِيهِ أُخْرَى فَإِنَّهُ يُعْتَبَرُ الْأَغْلَبُ قَالَ فِي الْكَنْزِ بَعْدَهُ:[1] مَا يَحْنَثُ بِهِ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ، وَالْخُلْعُ وَالْعِتْقُ، وَالْكِتَابَةُ وَالصُّلْحُ عَنْ دَمِ عَمْدٍ وَالْهِبَةُ وَالصَّدَقَةُ، وَالْقَرْضُ وَالِاسْتِقْرَاضُ وَضَرْبُ الْعَبْدِ وَالذَّبْحُ، وَالْبِنَاءُ، وَالْخِيَاطَةُ، وَالْإِيدَاعُ وَالِاسْتِيدَاعُ، وَالْإِعَارَةُ وَالِاسْتِعَارَةُ وَقَضَاءُ الدَّيْنِ وَقَبْضُهُ، وَالْكِسْوَةُ، وَالْحَمْلُ انْتَهَى

**ترجمہ**: قاعدہ: کلام میں اصل حقیقت ہے، اور اس قاعدہ پر بہت سی فروع متفرع ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ نکاح کے معنی وطی کے ہیں اور اسی پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول محمول کیا جائے گا کہ: ''ولاتنکحوا مانکح آباء کم من النساء'' یعنی ان عورتوں سے وطی مت کرو جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہو، لہٰذا باپ کی بیوی کی طرح اس کی مزنیہ (جس سے زنا کیا گیا ہو) بھی حرام ہوگی، اور اسی طرح اگر کوئی شافعی اس کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے تو وہ کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا، برخلاف اس کے کہ وہ باپ کی ممسوسہ (جس کو بنیت شہوت چھوا گیا ہو) کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے، اور ان دونوں میں فرق ہماری شرح کے ''باب الظہار'' میں مذکور ہے، اور اس عورت کی حرمت جس سے عقد نکاح کرلیا گیا ہو اور وطی نہ ہوئی ہو اجماع سے ثابت ہے، اور اگر اپنی باندی یا منکوحہ سے یہ کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا (تو مثلاً غلام آزاد کروں گا) تو اس کا یہ قول وطی پر محمول ہوگا، لہٰذا اگر باندی کو آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا، یا زوجہ کو علیحدہ کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، جیسا کہ ''کشف الاسرار'' میں مذکور ہے، اور ان تفریعات میں سے ہے کہ: اگر کسی نے اپنے بچہ کے لئے وقف کیا، یا زید کے بچہ کے لئے وصیت کی، تو اس وقف اور وصیت میں بچہ کا بچہ داخل نہیں ہوگا، بشرطیکہ واقف اور موصی کا حقیقی بچہ موجود ہو، لیکن اگر ان کا حقیقی بچہ نہ ہو تو بچہ کا بچہ اس کا مستحق ہوگا، اور لڑکی کے بچہ کے مستحق ہونے میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وہ اس استحقاق میں داخل نہیں ہے، اور اسی قول کی تصحیح کی گئی ہے، پس حب واقف کے یہاں بچہ پیدا ہوجائے تو یہ استحقاق بچہ کے بچہ سے اسکی طرف لوٹ آئے گا، اس لئے کہ بچہ کا لفظ صلبی بچہ کے لئے حقیقت ہے، اور یہ تفصیل

(۱) کنز الدقائق/الأیمان ص ۱۴۵۔

مفرد لفظ کے بارے میں ہے، اور اگر کسی نے اپنی اولاد کے لئے وقف کیا ہو تو اس میں تمام نسل داخل ہوگی جیسا کہ لفظ "ولد" سے تین طبقات ذکر کرنے کی صورت میں (تمام نسل داخل ہوگی) کما فی فتح القدیر، اور شاید یہ عرف کی بناء پر ہے ورنہ لفظ "ولد" مفرد ہو یا جمع، صلبی اولاد کے لئے حقیقت ہے، اور انہی تفریعات میں سے یہ ہے کہ: اگر کسی نے نہ بیچنے کی، یا نہ خریدنے کی یا نہ اجرت پر دینے کی یا نہ اجرت پر لینے کی یا نہ مال کی جانب سے مصالحت کرنے کی، یا نہ تقسیم کرنے کی یا نہ مقدمہ عدالت میں دائر کرنے کی یا نہ اپنی اولاد کو مارنے کی قسم کھائی، تو وہ خود ان افعال کو انجام دینے سے حانث ہوگا، توکیل سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ خود انجام دینا حقیقت ہے اور کسی کو وکیل بنانا مجاز ہے، البتہ اگر وہ ایسا ہو کہ اس جیسے لوگ ان افعال کو بذات خود انجام نہیں دیتے، مثلاً قاضی، امیر، تو ایسی صورت میں وہ دونوں طرح سے حانث ہوجائے گا، اور اگر وہ ان افعال کو کبھی خود انجام دے لیتا ہو، اور کبھی وکیل سے کرالیتا ہو تو اب اغلب کا اعتبار کیا جائے گا، "کنز الدقائق" میں اس کے بعد یہ فرمایا ہے کہ: وہ امور جن میں دونوں طرح (مباشرۃ اور توکیل) سے حانث ہوجائے گا، نکاح وطلاق، خلع، عتق، کتابت، صلح عن دم عمد، ہبہ، صدقہ، قرض، استقراض، ضرب عبد، ذبح، تعمیر، خیاطت، ایداع، استیداع، اعارہ، استعارہ، قضاء دین، قبض دین، کسوۃ اور حمل ہیں انتہی۔

## قاعدہ: الاصل فی الکلام الحقیقۃ کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: یہ ایک اور ضمنی قاعدہ ہے، جو "**الیقین لایزول بالشک**" کے تحت ذکر کیا جارہا ہے، "حقیقۃ" "حَقَّ الشَّیٔ" سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شئے اپنی جگہ میں ٹھہر جائے اور اس سے متجاوز نہ ہو، اور اصطلاحی رو سے اس لفظ کو حقیقت کہتے ہیں: جو اس معنی میں مستعمل ہو جو واضع نے اس کے لئے وضع اور متعین کئے ہوں، خواہ وہ واضع اہل لغت ہوں، یا شریعت، یا عرف اور اہل اصطلاح، اول کو "حقیقت لغویہ" کہتے ہیں، جیسے اہل لغت نے اسد کو حیوان مفترس کے لئے وضع کیا ہے، ثانی کو "حقیقت شرعیہ" کہتے ہیں، جیسا کہ شریعت نے لفظ "صلاۃ" کو مخصوص عبادت کے لئے مختص کیا ہے، ثالث کو "حقیقت عرفیہ" سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ اہل عرف نے "دابہ" کو قابل سواری جانوروں کے لئے متعین کرلیا ہے، رابع کو "حقیقت اصطلاحیہ" کہتے ہیں جیسا کہ اہل نحو نے "کلمہ" کو معنی مفرد کے لئے

خاص کیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا لفظ "مجاز" ہے، جس کا مفہوم ہے کہ: لفظ کسی تعلق ومناسبت کی وجہ سے اس معنی میں استعمال ہو جس کے لئے وہ موضوع نہیں، اور کلام میں اس پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو، مثلاً کہا جائے: "رأیت اسدا فی الحرم یغتسل" اس میں لفظ "اسد" اپنے حقیقی معنی حیوان مفترس کے بجائے رجل شجاع کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جس پر قرینہ حمام میں غسل کرنا ہے، جو حیوان مفترس کا کام نہیں، نیز اسد اور رجل شجاع میں تعلق ومناسبت بھی موجود ہے۔

حقیقت ومجاز میں حقیقت اصل اور راجح ہے اور مجاز بدل اور مرجوح، لہٰذا جبتک کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو تو اس کے معنئ مجازی مراد نہیں ہونگے، خصوصاً جبکہ کلام مطلق ہو، البتہ اگر کسی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو، مثلاً حقیقت متعذر ہو، یا اس میں عسر وتنگی ہو یا وہ مہجور ہو، تو اب مجاز کی طرف رجوع ہوگا، تاکہ کلام کا مہمل ہونا لازم نہ آئے، چنانچہ فقہاء نے اسی کے ساتھ یہ قواعد بھی ذکر کئے ہیں: "اذا تعذرت الحقیقة یصار إلی المجاز، وإعمال الکلام اولی من الإهمال"[1] اسی طرح اگر مجازی معنی مراد لینے پر کوئی مرجح موجود ہو، تو بھی مجازی معنی ہی مراد ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی ومجازی ہر دو معنی ہونے کی صورت میں کسی ایک ہی کو مراد لیا جائے گا، اور حتی الامکان حقیقی معنی مراد لینے کی کوشش کی جائے گی، کہ وہی اصل ہے، بیک وقت دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا، تاکہ اصل اور بدل کا اجتماع لازم نہ آئے، البتہ اگر عموم مجاز کی صورت ہو تو پھر دونوں معنی مراد ہوں گے، عموم مجاز یہ ہے کہ: لفظ سے ایسے معنی کلی مراد لئے جائیں جس کے تحت حقیقت ومجاز ہر دو آجاتے ہوں، مثلاً کوئی کہے کہ: میں تمہارے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، تو اس کے حقیقی معنی ہیں: ننگے پاؤں قدم رکھنا، اور مجازی معنی ہیں: چپل جوتے پہن کر یا سواری پر سوار ہو کر گھر میں آنا، اور عموم مجاز یہ ہے کہ: اس سے مطلق داخل ہونا مراد ہو، خواہ کسی بھی طرح ہو، جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں آجاتے ہیں، اس مثال میں مطلق دخول ہی مراد ہے۔

## قاعدہ کی تفریعات:

عَلَى ذَلِكَ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ: مِنْهَا النِّكَاحُ الخ :اس قاعدہ کی بہت سی فروعات ہیں: انھیں میں سے

(۱) القواعد الفقهية للعلامة الزحيلي ۱/ ۳۶۷۔

نکاح بھی ہے، جس کے معنیٰ ازروئے لغت وطی کے ہیں، اور یہی معنیٰ اس کے حقیقی معنیٰ بھی ہیں، اسی لئے آیت کریمہ ''**ولاتنکحوا مانکح آباء کم الخ**'' میں یہی حقیقی معنیٰ مراد لئے گئے ہیں، یعنی جن سے تمہارے آباؤ اجداد نے وطی کی ہو تم ان سے وطی مت کرو، اس لحاظ سے اس آیت سے یہ مسئلہ ثابت ہوگا کہ اولاد کے لئے جیسے باپ کی منکوحہ حرام ہے ایسے ہی ان کے لئے باپ کی مزنیہ (جس سے باپ نے زنا کیا ہو) بھی حرام ہے، کہ وہ بھی باپ کی موطوءہ ہے۔

مصنفؒ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شافعی المذہب اس بناء پر کہ ان کے یہاں مزنیۃ الاب حرام نہیں (یہی امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے، اور امام احمد کے یہاں مزنیۃ الاب حرام ہے اور ممسوسۃ الاب حلال) کسی حنفی کے لئے مزنیۃ الاب کی حلت کا فیصلہ کردے، تو کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کا وہ فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا، البتہ اگر وہ ممسوسۃ الاب (جس کو باپ نے شہوت کے ساتھ چھولیا، یا اس کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ دیکھ لیا ہو) کی حلت کا فیصلہ سنائے تو اس کا یہ فیصلہ معتبر مانا جائے گا، اس فرق کی وجہ مصنفؒ نے ''البحر الرائق'' میں ذکر کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ منصوص مسائل میں اگر نص کے خلاف واقع ہو تو وہ غیر معتبر قرار پاتا ہے، اور غیر منصوص واجتہادی مسائل میں نہ صرف معتبر ہوتا ہے، بلکہ جس رائے کے مطابق اس نے فیصلہ کیا ہوتا ہے اس کو تقویت بخشتا ہے اور ایک طرح سے اختلاف ہی کو ختم کردیتا ہے، تو امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے اور مس ونظر بالشہوۃ سے بھی، اول کا ثبوت مذکورہ نص قطعی سے، اور ثانی کے ثبوت میں کچھ آثار صحابہ ہیں، جن کا درجہ نص قطعی کا نہیں ہے، لہٰذا کوئی شافعی یا مالکی مذہب کا قاضی اپنے مذہب کے مطابق مزنیۃ الاب کی حلت کا فیصلہ کرے گا، تو حنفی المذہب کے لئے اسکے فیصلہ کے باوجود وہ حلال نہیں ہوگی، کیونکہ مزنیۃ الاب کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور نص قطعی کے خلاف قاضی کا فیصلہ معتبر نہیں، لیکن اگر وہ ممسوسۃ الاب کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے تو حنفی المذہب کے لئے اس کے فیصلہ کی وجہ سے وہ حلال ہوگی، اس لئے کہ ممسوۃ الاب کی حرمت کے بارے میں نص قطعی موجود نہیں، لہٰذا اس کا یہ فیصلہ معتبر تسلیم کیا جائے گا۔(۱)

(۱) البحر الرائق ۴/۱۰۳۔

## ایک اشکال اوراس کا جواب:

وَحُرْمَةِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهَا بِلَا وَطْءٍ الخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق جس عورت کے ساتھ باپ نے نکاح کیا ہو، وطی نہ کی ہو، وہ بھی حرام ہے، حالانکہ آیت سے موطوءہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ منکوحہ کی، اس لئے نکاح کے حقیقی معنی وطی ہی کے ہیں، لہٰذا منکوحۃ الاب حرام نہیں ہونی چاہئے؟ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ بات درست ہے کہ مذکورہ آیت سے صرف باپ کی موطوءہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، منکوحہ کی نہیں، لیکن منکوحہ کی حرمت کے بارے میں امت کا اجماع ہے، جو مستقل دلیل شرعی ہے، تو اجماع کی بنیاد پر منکوحہ کو حرام قرار دیا گیا، مگر واضح رہے کہ وہ منکوحۃ الاب حرام ہے، جو عقد صحیح کے ساتھ باپ کے نکاح میں آئی ہو اور باپ نے جس سے اس طور پر نکاح کیا کہ وہ فاسد قرار پایا، تو ایسی منکوحۃ الاب اولاد پر حرام نہیں ہوگی۔(۱)

## ان نکحتك فانت حرة او فانت طالق کا حکم:

وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهِ، اَوْ مَنْكُوحَتِهِ: إِنْ نَكَحْتُكِ الخ: کسی شخص نے اپنی باندی سے یہ کہا کہ: "ان نکحتک فانت حرة" یا اپنی منکوحہ سے کہا کہ: "ان نکحتک فانت طالق" تو چونکہ نکاح کے حقیقی معنی وطی کے ہیں، اس لئے اگر وہ اپنی باندی یا منکوحہ سے وطی کریگا، تو باندی آزاد اور منکوحہ کو طلاق ہوگی، ورنہ کچھ واقع نہ ہوگا، مثلاً اگر باندی آزاد کر کے اس سے عقد نکاح کرلیا یا منکوحہ کو طلاق دے کر اس سے دوبارہ نکاح کرلیا، تو محض اس سے وہ حانث نہیں ہوگا، تا آنکہ وطی نہ کرلے۔

## "ولد" کے لئے وقف یا وصیت کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ وَقَفَ عَلَى وَلَدِهِ أَوْ أَوْصَى الخ: کوئی شخص اگر اپنے ولد پر وقف کرے، یا کسی دوسرے مثلاً زید کے ولد کے لئے وقف کرے، تو اس وقف اور وصیت کا استحقاق صرف ولد صلبی کو ہوگا، ولد الولد کو نہیں، اس لئے کہ ولد صلبی ہی لفظ ولد کا حقیقی مصداق ہے، ولد الولد اس کا حقیقی مصداق نہیں، البتہ اگر ولد صلبی موجود نہ ہو تو پھر ولد الولد کو اس کا استحقاق ہوجائے گا، کہ جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز کی

(۱) تبیین الحقائق/النکاح/فصل فی المحرمات ۲/۱۰۳۔

جانب رجوع کیا جاتا ہے، نیز اگر بوقت وقف ووصیت حقیقی ولد موجود نہ ہو، جس کی وجہ سے ولد الابن کو مستحق قرار دیدیا جائے، پھر بعد میں حقیقی ولد پیدا ہو، تو ولد الابن کا استحقاق ختم ہو کر کے حقیقی ولد کو استحقاق حاصل ہو جائے گا، کہ ولد حقیقی ہی لفظ ولد کا حقیقی مصداق ہے۔

## اولاد بنات ''ولد'' کا مصداق ہے یا نہیں:

پھر اس پر تو اتفاق ہے کہ ولد حقیقی نہ ہونے کی صورت میں اولاد ابن کو استحقاق ہوگا اور اولاد ابن میں سے مذکر ومؤنث ہر دو استحقاق میں شریک ہوں گے، لیکن اولاد بنت کو بھی استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اولاد بنت مستحق نہیں ہوگی، یہی صحیح اور مفتی بہ بھی ہے، اور امام خصافؒ نے حضرت امام ابو یوسف ومحمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اولاد بنت بھی مستحق ہوگی، جس کی وجہ یہ ہے کہ اولاد باپ اور ماں ہر دو کے پانی سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے اس کا انتساب از روئے حقیقت دونوں کی جانب ہوگا، لہٰذا جس طرح اولاد ابن ابن کے واسطے سے ولد کا مصداق ہوتی ہے، اسی طرح اولاد بنت بھی بنت کے واسطے سے ولد کا مصداق قرار پائیگی، یہی وجہ ہے کہ اولاد فاطمہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے، بلکہ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسنؓ کو صراحۃً اپنا بیٹا کہا ہے: ''ان ابنی هذا السيد''، اسی طرح حضرت عیسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے: ''انه من بنی آدم''، حالانکہ وہ صرف ماں سے پیدا ہوئے ہیں، اس سے واضح ہے کہ ابن کی اولاد کی طرح بنت کی اولاد بھی اپنی اولاد میں داخل ہے لہٰذا وہ بھی ولد کا مصداق ہوگی۔

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اولاد بنات اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے، اپنی ماں کے باپ کی جانب نہیں، عرف یہی ہے، گو حقیقت یہ ہے کہ وہ دونوں کے پانی سے پیدا ہوئی لہٰذا وہ دونوں کی طرف منسوب وراجع ہو، مگر یہ حقیقت مہجور ہے، لہٰذا عام لوگوں میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اولاد بنات بنات کے واسطے سے اپنی اولاد شمار نہیں ہوگی، اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے تو وہ ان کی خصوصیت ہے، چنانچہ ایک حدیث میں وارد ہے: ''**كل بني بنت بنو أبيهم إلا أولاد فاطمة فإنهم أولادي**'' اور ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: ''**ان الله جعل ذرية كل نبي في صلبه، وان الله جعل ذريتي في صلب علي بن ابي طالب**'' نیز حضرت فاطمہؓ کی اولاد کی نسبت حضرت

فاطمہ کی جانب ترک بھی نہیں ہوئی، اس لئے ان کی اولاد ان کے واسطے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے، چونکہ اورلوگوں کا یہ حال نہیں، اس لئے ان کو اولاد فاطمہ ؓ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔(۱)

## اولاد کے لئے وقف کرنے کا حکم اور اس میں صلبی وغیر صلبی اولاد اور اولاد بنات کی شمولیت:

وَهٰذَا فِي الْمُفْرَدِ وَأَمَّا إِذَا وَقَفَ أَوْلَادَهُ الخ: ولد پر وقف کرنے کے بارے میں جو تفصیل اوپر ذکر کی گئی ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ لفظ ''ولد'' مفرد بولا جائے، لیکن اگر لفظ ''اولاد'' جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف کیا جائے تو ایسی صورت میں بھی وقف صرف اولاد صلبی کے ساتھ خاص ہوگا؟ یا اولاد صلبی وغیر صلبی اور پوری نسل کو شامل ہوگا؟ اس بارے میں کتب فقہ میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) اس صورت میں بھی لفظ ''ولد'' کی طرح یہ وقف اولاد صلبی کے ساتھ خاص ہوگا، خانیہ وغیرہ کچھ کتب فقہ میں یہی مذکور ہے، اور علامہ ابوالسعود العمادی کا فتوی بھی اسی کے مطابق ہے، حتی کہ جو لوگ اس کے خلاف کے قائل ہیں انہوں نے ان کی تغلیط بھی فرمائی ہے۔

(۲) لفظ ''اولاد'' کے ساتھ کیا گیا وقف تمام اولاد اور پوری نسل کو شامل ہوگا، البتہ اولا پہلے بطن والوں کو استحقاق ہوگا، وہ ختم ہوجائیں تو اس کے بعد دوسرے بطن والے اور جب وہ ختم ہوجائیں تو پھر تیسرے بطن والے مستحق ہوں گے، اس کے بعد پورے سلسلۂ نسب میں جتنے لوگ ہوں گے ان سب کو استحقاق ہوگا، اور جب کوئی باقی نہ رہے تو پھر فقراء پر صرف ہوگا۔

(۳) ''اولاد'' یعنی جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف میں صلبی وغیر صلبی تمام اولاد اور پوری نسل کو استحقاق ہوگا اور اس میں قریب وبعید، واسطہ بلاواسطہ اور بطن اول اور اس کے بعد کے تمام بطون مستحق قرار پائیں گے نیز بیک وقت سب اس میں شراکت دار ہوں گے، علامہ ابن الہمام، علامہ مقدسی اور مصنف ؒ کا رجحان اسی کی جانب ہے، اور یہی راجح ومفتی بہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ وقف میں عرف ملحوظ ومعتبر ہوتا ہے اور از روئے عرف ''اولاد'' کا اطلاق جمیع نسل اور واسطہ بلاواسطہ تمام اولاد پر ہوتا ہے، اس لئے اگرچہ از روئے لغت ''اولاد'' کا اطلاق اولاد صلبی کے لئے حقیقت ہے، مگر عرف کو لغت پر ترجیح ہوگی، اور صلبی وغیر صلبی تمام اولاد ونسل وقف کے مستحق قرار پائیں گے۔(۲)

---

(۱) راجع لهذا البحث الى اعلاء السنن: ۱۳/ ۱۷۲۔

(۲) فتاوى تنقيح الحامدية ۱/ ۱۲۷، الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۴۳۷ نعمانيه۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ لفظ ''ولد'' مفرد استعمال کیا جائے، مگر تین طبقات کا تذکرہ کیا جائے، مثلاً یوں کہا جائے: ''وقفت علی ولدی و ولد ولدی و ولد ولد ولدی'' تو اس صورت میں بھی لفظ اولاد کی طرح صلبی وغیر صلبی تمام اولاد اور پوری نسل کو وقف کا استحقاق ہوگا۔ البتہ اگر صرف دو طبقے ذکر کیے یعنی وقفت علی ولدي و ولدي کہا تو پھر صرف دو طبقوں کو ہی استحقاق ہوگا، تیسرا طبقہ اور اس کے بعد کی نسلیں اس وقف کی مستحق نہیں ہونگی، بلکہ دو طبقوں کے خاتمہ کے بعد فقراء و مساکین پر اس کو صرف کیا جائے گا۔

نیز اولاد بنات جو لفظ ''ولد'' کے ساتھ وقف کرنے کی صورت میں مستحق وقف نہیں ہوتی، اسی طرح اگر لفظ ''ولد'' کے ساتھ صرف دو طبقوں کا تذکرہ ہو تب بھی اس کو استحقاق نہیں ہوتا، اگر جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف ہو، یا لفظ ولد کے طبقات ثلثہ کا ذکر ہو، تو ان صورتوں میں اس کو استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں تین قول ہیں:۔

(۱) اس صورت میں بھی ان کو استحقاق نہیں ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی۔

(۲) اگر صرف ایک بطن کا تذکرہ ہو تو ان کو استحقاق نہیں ہوگا لیکن اگر دو بطن و دو طبقوں کا ذکر ہو تو پھر وہ مستحق قرار پائیں گے۔

(۳) ان صورتوں میں وہ مطلقاً مستحق وقف ہوں گے، خواہ صرف ایک طبقہ کا ذکر ہو یا دو وزائد طبقات کا، یہی امام محمدؒ سے سیر کبیر میں جو ان کی آخری تصنیف ہے، منقول ہے، اور امام خصاف، ہلال اور علامہ سرخسی وغیرہم بھی اسی کے قائل ہیں، اور یہی راجح و مفتی بہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو لفظ ''ولد'' یا ''اولاد'' ازروئے لغت اولاد بنات کو بھی شامل ہے کما مر۔ دوسرے یہ کہ ''اولاد'' کا اطلاق عرفاً مذکر و مؤنث سب پر ہوتا ہے اور وقف میں عرف ہی مدار و معیار ہے، لہٰذا ان صورتوں میں اولاد بنات بھی اولاد ابن کی طرح مستحق وقف ہوگی۔[1]

## کسی معاملہ کو انجام نہ دینے کی قسم کھانے کے بعد وکیل کے توسط سے اس کو انجام دینا:

وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ أَوْ لَا يَشْتَرِي الخ: کوئی شخص قسم کھائے: ''لایبیع، لایشتری، لایواجر،

(۱) فتاوی تنقیح الحامدیہ ۱/۱۷۰-۱۷۱، رسائل ابن نجیم ص:۲۲۷، الدر المختار مع رد المحتار ۳/۴۳۴ نعمانیہ۔

**لا یستأجر، لا یصالح عن مال، لا یقاسم، لا یخاصم، لا یضرب ولدہ** ''تو ان آٹھ قسموں میں وہ اس وقت حانث ہوگا، جبکہ وہ ان امور کو خود انجام دے کہ خود انجام دہی ہی حقیقت ہے، اور اگر دوسروں سے یہ کام کرائے تو پھر وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ دوسروں سے کرانا جو ''توکیل'' کہلاتا ہے، مجاز ہے، اور جب حقیقت ممکن العمل ہو تو پھر مجاز ملحوظ نہیں ہوتا، لیکن اگر حالف ذی وجاہت اور باحیثیت شخص ہو، جو ان امور کو خود انجام نہیں دیتا، دوسروں سے کرایا کرتا ہے، مثلاً قاضی، خلیفۃ وغیرہ، تو پھر وہ بہرصورت حانث ہوجائے گا، خود کرنے سے بھی اور دوسروں سے کرانے سے بھی، کہ اس کے حق میں توکیل (دوسروں سے کرانا) بھی حقیقت ہے، نیز اگر کوئی ایسا شخص ہو جو یہ کام از خود بھی کرتا ہو اور دوسروں سے بھی کراتا ہو، تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے حق میں اغلب کا عتبار ہوگا، یعنی اگر وہ اپنے کام عموماً خود انجام دیتا ہے تو پھر خود انجام دہی سے حانث ہوگا، توکیل سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر عامۃً دوسروں سے کرایا کرتا ہے تو پھر بہرصورت حانث ہوجائے گا، خود انجام دہی سے بھی اور دوسروں سے کرانے سے بھی، اس میں راجح قول یہی ہے، دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ سامان کی نوعیت کو دیکھا جائے گا، اگر بیش قیمت سامان ہے جس کو آدمی بذات خود خریدتا ہے تو بذریعۂ وکیل خریداری سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر وہ سامان دوسروں کیواسطے سے بھی خریدا جاتا ہے تو پھر بذریعۂ وکیل خریداری سے بھی حانث ہوجائے گا،[1]

نیز واضح ہو کہ اس میں ''**لا یصالح عن مال**'' سے مراد وہ صلح ہے جو اقرار کے ساتھ ہو، اور حالف مدعا علیہ ہو، لہٰذا اگر صلح انکار یا سکوت کے ساتھ ہو تو مدعا علیہ حالف وکیل کے ذریعہ انجام دہی کی صورت میں بھی حانث ہوجائے گا، البتہ اگر حالف مدعی ہو تو صلح کی خواہ کوئی صورت ہو وکیل کی انجام دہی سے حانث نہیں ہوگا، تاآنکہ خود انجام نہ دے لے[2] اسی طرح یہ صلح عن المال جو از قبیل معاوضۂ مالیہ ہوتی ہے اس کا حکم ہے، اور صلح عن دم العمد جو از قبیلِ معاوضۂ مالیہ نہیں، اس کا حکم اس سے علیحدہ ہے جو آگے آرہا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ معاملات کا حکم تحریر کرنے کے بعد فقہ کی معروف کتاب ''کنز الدقائق'' میں یہ اضافہ بھی ہے کہ: نکاح، طلاق، خلع، عتق، کتابۃ، صلح عن دم العمد، ہبہ، صدقہ، قرض، استقراض، ضرب عبد، ذبح، بناء، خیاطۃ، ایداع، استیداع، اعارۃ، استعارہ، قضاء دین، قبض دین، کسوہ

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/۱۱۷

(۲) رد المحتار ۳/۱۱۶۔

(کپڑا پہنانا) اور حمل (بار برداری) ان سب امور میں حالف ہر دو صورتوں میں حانث ہوجائے گا، اور اپنی معروف شرح ''البحر الرائق'' میں اس قسم کے ۴۰ سے زائد معاملات انہوں نے ذکر کئے ہیں، جن میں حالف بہر صورت حانث قرار پائے گا، اس لئے کہ یہ امور وہ ہیں کہ انسان ان کو دونوں طرح سے انجام دیتا ہے، خود بھی اور دسروں کے توسط سے بھی، تو یہاں مباشرت اور وکالت دونوں حقیقت کے فرد ہوئے، لہٰذا حالف ہر دو طرح سے حانث ہوجائے گا" نیز چونکہ یہاں دونوں (مباشرۃ وتوکیل) حقیقت کے فرد ہیں اس لئے اس کو حقیقت ومجاز کا اجتماع نہیں کہا جائے گا۔

یہاں ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے اوپر جو معاملات ذکر کئے گئے ان میں توکیل کی صورت میں عدم حنث کا حکم تحریر کیا گیا، جس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ توکیل مجاز ہے اور حقیقت کے ممکن العمل ہونے کی صورت میں مجاز غیر معتبر قرار پاتا ہے، جبکہ یہاں ''کنز'' کے حوالہ سے ہر دو صورتوں میں حنث کا حکم کیا گیا ہے، مباشرۃً بھی اور توکیلاً بھی، حالانکہ جب توکیل مجاز ہے، تو یہاں بھی توکیل کی صورت میں عدم حنث ہی کا حکم ہونا چاہیئے، یہ فرق کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ در اصل حالف کا مقصود عقد کے حکم اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے بچنا ہوتا ہے، تو اس نے جس عقد و معاملہ کے متعلق قسم کھائی ہے اس کے حقوق اگر مباشر سے متعلق ہوں، مؤکل سے متعلق نہ ہوں تو پھر عدم مباشرت کی وجہ سے مؤکل حانث نہیں ہوگا، کہ وہ اپنے حلف میں صادق ثابت ہوا، اور اگر اس کے حقوق آمر سے متعلق ہوں تو پھر وکیل و مامور کی انجام دہی سے بھی مؤکل حانث ہوجائے گا، کہ اس قسم کے معاملات میں وکیل معبّر محض ہوا کرتا ہے، اصل عاقد مؤکل ہی قرار پاتا ہے، لہٰذا چونکہ قسم کے باوجود حالف نے عقد کرلیا تو وہ حانث کہلائے گا، تو پہلی قسم کے معاملات میں حقوق چونکہ مباشر سے متعلق تھے، اس لئے ان میں توکیل کی صورت میں عدم حنث کا حکم کیا گیا اور یہاں کنز کے حوالہ سے مذکور معاملات میں حقوقِ عقد آمر و مؤکل ہی سے وابستہ تھے، اس لئے ان میں توکیل کی صورت میں بھی حالف کو حانث قرار دیا گیا، دونوں قسم کے معاملات میں فرق کی وجہ یہ رہی۔(۱)

اور اس کا دوسرا جواب وہ بھی ہوسکتا ہے، جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ یہاں مباشرۃ ووکالۃ دونوں حقیقت کے فرد ہیں، بایں معنیٰ کہ انسان ان امور کو ہر دو طرح سے حقیقت پر عامل ہونے کی بنیاد پر

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۱۴۷/۳، التحقیق الباھر۔

انجام دیتا ہے، بلاواسطہ بھی اور بالواسطہ بھی ، اس لئے یہاں حالف دونوں صورتوں میں حقیقت پر عامل ہونے کی بنیاد پر حانث ہوجائے گا، برخلاف پہلی قسم کے معاملات کے، کہ ان کی انجام دہی عموماً بلاواسطہ ہی ہوا کرتی ہے، اسلئے وہاں بالواسطہ انجام دہی مجاز شمار ہوگی۔

یہاں مصنفؒ نے جو معاملات ذکر فرمائے ہیں ان میں سے بیشتر کا تعارف قاعدۂ اولی کے ذیل میں آچکا ہے، چند معاملات : ''صلح'' ''صدقہ'' اور ''قرض واستقراض'' کا مختصر تعارف ذیل میں درج ہے:

## صلح کا مفہوم اور اس کا مختصر تعارف:

''صلح'' کے لغوی معنی نزاع کو ختم کرنے کے ہیں، اور شرعا اس معاملہ کو ''صلح'' کہتے ہیں جس سے متخاصمین کے درمیان نزاع ختم ہوجائے اور دو اختلاف کرنے والوں میں موافقت ہوجائے: **''عقد یرفع النزاع بین المتخاصمین ویتوصل به الی الموافقة بین المختلفین''** اس تعریف سے ''عفو'' یعنی معاف کرنا خارج ہوگیا، کیونکہ وہ یکطرفہ ہوتا ہے، نیز کبھی دو اختلاف کرنے والوں میں ''تحکیم'' کے ذریعہ صلح طے پاتی ہے مگر ''تحکیم'' قضاء قاضی کے درجہ میں ہے اور ''صلح'' متخاصمین کا انفرادی معاملہ ہے۔ صلح کرنے والوں کو ''مصالح'' جس چیز کی جانب سے صلح کریں اس کو ''مصالح عنہ'' اور جس چیز پر صلح کریں اس کو ''مصالح علیہ'' کہتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

صلح کر لینا مندوب و مستحب ہے، قرآن کریم میں وارد ہے :**اَلصُّلْحُ خَيْرٌ**، اسی لئے قاضی کو بھی اولاً متخاصمین کے درمیان صلح کی کوشش کرنا چاہئے، مگر قاضی کے لئے اسکا حکم اسی وقت تک ہے جبتک کسی کا استحقاق ثابت نہ ہو، جب کسی ایک فریق کا استحقاق ثابت ہوجائے تو پھر اس کے حق میں فیصلہ کرنا لازم ہوگا، صلح کا یہ معاملہ اپنے آپ میں کوئی مستقل عقد نہیں ہے، بلکہ اپنے انجام کے لحاظ سے کبھی یہ بیع اور ہبہ کے درجہ میں ہوتا ہے، کبھی اجارہ واعارہ کے، اور کبھی صرف وسلم کے، پھر اسی لحاظ سے اس پر احکام جاری ہوتے ہیں۔

پھر اگر کسی عین کی طرف سے صلح ہو اس کو ''صلح عن الاعیان'' کہتے ہیں اور اگر دین کی طرف سے صلح ہو تو اس کو ''صلح عن الدین'' کہا جاتا ہے، نیز اگر صلح میں کچھ چھوڑ دیا جائے اس کو ''صلح الحطیطۃ'' کا

اور اگر کچھ معاوضہ طے پائے اس کو "صلح المعاوضہ" کا نام دیا جاتا ہے، اسی طرح اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو یعنی مدعی کے دعوی کا مدعا علیہ کو اقرار ہو، مگر اس کے باوجود مدعی کچھ عوض لے کر اپنے دعوی سے دستبردار ہوجائے اس کو "صلح عن الاقرار" کہتے ہیں۔ اس صلح میں اگر بدل صلح کوئی عین ہو تو یہ بیع کے درجہ میں ہوگی اور اگر کوئی منفعت ہو تو پھر اجارہ کے درجہ میں ہوگی، اور اگر صلح انکار کے ساتھ ہو یعنی مدعی کے دعوی کو مدعا علیہ تسلیم نہ کرے، مگر طول نزاع سے بچنے کے لئے مدعا علیہ مدعی کو کچھ مال وغیرہ دینے پر راضی ہوجائے، اس کو "صلح عن الانکار" کہتے ہیں اور اگر سکوت کے ساتھ صلح ہو یعنی مدعی کے دعوی کا مدعا علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے اس بارے میں خاموش رہے اور مدعی کو دعوی سے دستبرداری کے عوض کچھ دینا طے کرلے، اس کو "صلح عن السکوت" کہتے ہیں۔

صلح کی یہ دونوں قسمیں مدعا علیہ کے حق میں "یمین کے فدیہ" کے درجہ میں ہیں اور مدعی کے حق میں "عقد معاوضہ" کے درجہ میں، لہٰذا دونوں کے حق میں اسی حیثیت سے احکام جاری ہوں گے جو حیثیت ان کے حق میں اس صلح کی ہے، صلح تکمیل کے بعد لازم ہوجاتی ہے، اس کے بعد کسی کو اس سے رجوع کا حق نہیں ہوتا جو صلح میں طے پایا ہو، اور نہ ہی فسخ کا۔(۱)

## صدقہ کے معنی اور اس کا مختصر تعارف:

"صدقہ" یہ صدق سے مشتق ہے، جس کے معنی سچائی کے ہیں، چونکہ صدقہ بھی اللہ کی صادق محبت کی دلیل ہوتا ہے، اس لئے اس کو "صدقہ" کہتے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے: "**تمليك في الحياة بغير عوض على وجه القربة الى الله تعالىٰ**" یعنی اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لئے اپنی حیات میں بغیر کسی عوض کے کسی کو مال وغیرہ کا مالک بنا دینا۔ صدقہ کی یہ تعریف "زکاۃ" کو بھی شامل ہے، اسی لئے قرآن کریم میں "زکوۃ" کو "صدقہ" سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، مگر فقہاء کے یہاں جب لفظ صدقہ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے "صدقہ نافلہ" مراد ہوتا ہے، صدقات واجبہ کے لئے ان کے یہاں مستقل اصطلاحات ہیں، مثلاً زکاۃ، صدقۃ الفطر وغیرہ۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ صدقہ وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا قرب مقصود ہو، اور اگر مال دینے سے مقصود اس کا اکرام واظہار محبت ہو جس کو دیا جارہا ہے، تو اس کو "ہدیہ" کہتے ہیں، اور

(۱) الفقه الاسلامي وادلته ۶/ ۱۶۸، الموسوعة الفقهية الكويتية، مادة :صلح.

اگر اس کی صلہ رحمی مقصود ہو تو اس کو "ہبہ" کہتے ہیں، اور لفظ "عطیہ" ان سب کو شامل ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مرض الموت میں کسی کو کچھ دینا "عطیہ" ہے۔

صدقات دو قسم کے ہیں: واجبہ، نافلہ، واجبہ یہ ہیں: صدقۃ الفطر، لقطہ، کفارۂ صوم، کفارۂ یمین، کفارۂ قتل، کفارۂ ظہار، فدیۂ صوم وصلوۃ، فدیۂ حج وعمرہ، اور صدقۂ منذورہ، ان کے علاوہ سب نافلہ ہیں، صدقات واجبہ میں مقدار متعین ہے اور نافلہ میں کوئی مقدار متعین نہیں، آدمی کم وبیش جو چاہے خرچ کرسکتا ہے، چنانچہ قلیل مقدار صدقہ کرے تو اس کو بھی حقیر نہ سمجھے، کیونکہ خیر قلیل بھی عند اللہ کثیر ہے، نیز قبول ہونے کی صورت میں وہ قلیل نہیں رہتی۔

صدقہ مندوب ومسنون ہے، تاہم اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کو مقدم رکھنا واجب ہے، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے: "ابدأ بنفسک وبمن تعول"، اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ جو خود ضرورت مند ہو یا اس کے اہل وعیال میں کوئی ضرورت مند ہو اس کے لئے صدقہ ممنوع ہے، اور اپنے زیر پرورش لوگوں کی کفالت میں کمی کرکے، صدقہ کرنا گناہ ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آدمی کے گنہگار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے زیر پرورش لوگوں کو ضائع کردے۔

صدقۂ نافلہ کا مصرف بھی متعین نہیں، امیر وغریب، بالغ ونابالغ، سید وغیر سید، مسلم وکافر، صالح وفاجر سب کو دے سکتے ہیں: تاہم صلحاء وفقراء کو دینا زیادہ بہتر ہے، اسی طرح اپنے اقارب اور پڑوسیوں کو دینا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ پسندیدہ ہے، صدقۂ نافلہ چھپ کر دینا افضل ہے، اور صدقہ واجبہ اعلانیہ۔ نیز صدقہ میں حلال اور عمدہ شئ دیجائے، ردی اور گھٹیا دینا ناپسندیدہ ہے اور حرام چیز دینے میں کفر کا خوف ہے، ویسے تو ہر وقت، ہر جگہ اور ہر حال میں صدقہ کرنا موجب ثواب ہے، لیکن رمضان وغیرہ ان ایام میں جن کی فضیلت وراد ہے، صدقہ کرنا، اسی طرح مکہ اور مدینہ میں صدقہ کرنا اور اہم امور پیش آنے کے وقت مثلاً سفر مرض وغیرہ کے مواقع پر صدقہ کرنا اس کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے۔(۱)

## قرض کی تعریف اور اس کے چند احکام:

"قرض" قاف کے فتحہ وکسرہ ہر دو طرح سے پڑھا اور بولا جاتا ہے، اس کے لغوی معنیٰ: کاٹنے کے

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۳۹۶، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ، مادۃ: صدقۃ، رد المحتار نعمانیہ ۲/

ہیں، چونکہ قرض دینے والا جو قرض دیتا ہے اسکو اپنے مال میں سے کاٹ کر دیتا ہے، اس لئے اس کو قرض کہتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعریف ہے: "**عقد مخصوص یرد علی دفع المال المثلی لآخر علی أن یرُدَّ مثله**" یعنی وہ عقد جس میں کسی کو مالِ مثلی دیا جائے تا کہ وہ اس کا مثل لوٹادے، "مال مثلی" سے مراد وہ چیزیں ہیں، جن کے افراد میں ایسا تفاوت نہیں ہوتا، جس سے ان کی قیمت میں تفاوت ہوجائے: "**مالا تتفاوت آحاده تفاوتا تختلف به القیمة**" مکیلات، موزونات، مذروعات اورعددیات متقاربہ سب مثلی ہیں، لہٰذا جو مال مثلی نہ ہو بطور قرض اس کا لین دین جائز نہیں، "**علی أن یرد مثله**" اس سے "ہبہ" اور "صدقہ" قرض کی تعریف سے خارج ہوگئے، کیونکہ ان میں نہ عین لوٹانا ضروری ہے اور نہ مثل، اسی طرح "عاریۃ" اور "ودیعۃ" بھی خارج ہوگئے، کہ ان میں عین ہی لوٹانا ضروری ہے۔ اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ آجکل بینکوں میں جو مال رکھا جاتا ہے وہ قرض ہے نہ کہ ودیعت وامانت، اس لئے کہ بینک اس کا مثل لوٹاتا ہے نہ کہ عین۔

قرض اپنے ظاہر کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے کہ ہر ایک میں تملیک وتبادلۂ مال ہوتا ہے، اس روسے قرض کا معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے، کہ اس میں دو مثلی چیزوں کا تبادلہ یداً بید نہیں ہوتا، جو رباء اور سود ہے، لیکن چونکہ قرض میں تبادلہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ تعاون وخیر خواہی پیش نظر ہوتی ہے اس لئے اسکو جائز کہا گیا، لہٰذا اگر تبادلہ مقصود ہو، تو پھر یہ ناجائز وحرام ہوگا(۱)

عام حالات میں قرض دینا مستحب وپسندیدہ ہے، مگر احوال کے اختلاف سے اس کا حکم بھی مختلف ہوجاتا ہے، قرض گیرندہ مجبور ومضطر ہو اور قرض دہندہ صاحب وسعت ہو تو قرض دینا واجب ہے، اور اگر قرض گیرندہ کے بارے میں خدشہ ہو کہ وہ معصیت یا ناجائز کام کے لئے قرض لے رہا ہے تو پھر قرض دینا حسب حال حرام یا مکروہ ہوگا۔ قرض دینا صدقہ نافلہ سے اولی وافضل ہے، جیسا کہ متعدد روایات میں یہ مضمون وارد ہوا ہے، ایک روایت میں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں نے شب معراج میں جنت کے دروازہ پر لکھا ہوا دیکھا کہ: صدقہ کا ثواب دس گنا اور قرض کا اٹھارہ گنا ہے، میں نے جبرئیل علیہ السلام سے اس کی وجہ دریافت کی؟ انہوں نے فرمایا: صدقہ کبھی اس حال میں ہوتا ہے کہ سائل کو ضرورت

(۱) الفروق للعلامۃ القرافی ۴/۲۔

نہیں ہوتی جبکہ قرض لینے والا ہمیشہ ضرورت ہی میں قرض لیتا ہے(۱) اور ایک روایت میں صراحت ہے: **قرض الشیٔ خیر من صدقته**، اور ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ: کسی کو دومرتبہ قرض دینا ایک مرتبہ اسقدر مال کو صدقہ کرنے کے برابر ہے۔

اور قرض لینا مباح ہے بشرطیکہ ضرورۃً لے اور ادائیگی کی نیت سے لے اور ادائیگی کے اسباب بھی ہوں، ان شرائط کے بغیر قرض لینا جائز نہیں، الایہ کہ مضطر ہو ہمارے معاشرہ میں قرض مانگنا بھی سوال کے درجہ میں سمجھا جاتا ہے، یہ غلط ہے، دونوں میں بڑا فرق ہے، قرض لینا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور سوال سے آپ نے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

قرض کا انعقاد ایجاب وقبول سے اور تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے، نیز یہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، اسی لئے ربوی قرض (جس میں زیادتی کے ساتھ واپسی مشروط ہو) بھی اپنے احکام میں غیر ربوی قرض کے مثل ہے، گو اضافہ کی شرط کے ساتھ قرض کا نفس لین دین ناجائز ہے، قرض کی تکمیل کے بعد مالِ قرض قرض دہندہ کی ملک سے خارج ہوکر قرض گیرندہ کی ملک ہوجاتا ہے، اور اسے اس میں کامل تصرف کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے، نیز اس پر لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اس کا مثل واپس کرے، قرض میں مدت لازم نہیں ہوتی، سوائے چند صورتوں کے، مثلاً حوالہ اور قرض کی وصیت وغیرہ کے، لہذا ان صورتوں کے سوا قرض دہندہ طے شدہ صورت سے قبل بھی قرض کی واپسی کا مطالبہ کرسکتا ہے، تاہم دیانۃً اس کو اس مدت سے قبل مطالبہ نہیں کرنا چاہئے کہ یہ ایفاء عہد کے خلاف ہے، اور امام مالکؒ کے یہاں قضاء ودیانۃ بہرصورت طے شدہ مدت سے قبل واپسی کا مطالبہ جائز نہیں، کہ ان کے یہاں یہ مدت لازم ہوجاتی ہے۔

قرض پر اضافہ خواہ کماً ہو یا کیفاً، مشروط تو بالکل ناجائز ہے کما فی الحدیث المشہور: "**کل قرض جرّ نفعا فھو ربا**" اور بلا مشروط پسندیدہ ومستحسن ہے کمافی الحدیث: "**ان خیار کم احسنکم قضاء**"، اسی لئے قرض دار کے تحفہ اور اس کی دعوت کو قبول کرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ یہ بھی اضافہ ہے، الا یہ کہ ان کے مابین پہلے سے اس قسم کا معمول ہو۔(۲)

وَالْاَفْعَالُ، وَالْعُقُودُ فِي الْاَيْمَانِ هَلْ تَخْتَصُّ بِالصَّحِيحِ، أَوْ تَتَنَاوَلُ الْفَاسِدَ فَقَالُوا: الْإِذْنُ فِي

(۱) حضرت تھانویؒ نے تحریر کیا ہے کہ: ازروئے ظاہر قرض کا ثواب صدقہ سے "دوگنا یعنی بیس گنا ہونا چاہئے، مگر اٹھارہ گنا اس واسطے ہے کہ بہرحال قرض واپس آجاتا ہے، اس لئے دوگنا کم ہوگیا (از اصلاح انقلاب امت ص: ۱/ ۲۱۸)"

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۳۳۷، الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیۃ مادہ: قرض، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۸۲۔

النِّكَاحِ وَالْبَيْعِ وَالتَّوْكِيلِ بِالْبَيْعِ يَتَنَاوَلُ الْفَاسِدَ وَالتَّوْكِيلُ بِالنِّكَاحِ لَا يَتَنَاوَلُهُ، وَالْيَمِينُ عَلَى النِّكَاحِ إِنْ كَانَتْ عَلَى الْمَاضِي تَتَنَاوَلُهُ، وَإِنْ كَانَتْ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ لَا، وَالْيَمِينُ عَلَى الصَّلَاةِ كَالْيَمِينِ عَلَى النِّكَاحِ، وَكَذَا عَلَى الْحَجِّ وَالصَّوْمِ كَمَا فِي الظَّهِيرِيَّةِ،(۱) وَكَذَا عَلَى الْبَيْعِ كَمَا فِي الْمُحِيطِ(۲) وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الْيَوْمَ لَا يَتَقَيَّدُ بِالصَّحِيحِ قِيَاسًا وَيَتَقَيَّدُ بِهِ اسْتِحْسَانًا وَمِثْلُهُ لَا يَتَزَوَّجُ الْيَوْمَ كَمَا فِي الْمُحِيطِ(۳) وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: هَذِهِ الدَّارُ لِزَيْدٍ كَانَ إِقْرَارًا بِالْمِلْكِ لَهُ حَتَّى لَوْ ادَّعَى أَنَّهَا مَسْكَنُهُ لَمْ تُقْبَلْ، وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ(۴) قَوْلُهُ: فُلَانٌ سَاكِنُ هَذِهِ الدَّارَ إِقْرَارٌ مِنْهُ بِكَوْنِهَا لَهُ بِخِلَافِ زَرْعِ فُلَانٍ، أَوْ غَرَسَ، أَوْ بَنَى وَادَّعَى أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ بِالْأَجْرِ فَهِيَ لِلْمُقِرِّ، وَمِنْهَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ حَنِثَ بِلَحْمِهَا؛ لِأَنَّهُ الْحَقِيقَةُ دُونَ لَبَنِهَا وَنِتَاجِهَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ حَنِثَ بِثَمَرِهَا وَطَلْعِهَا لَا بِمَا اتَّصَلَ بِهِ صَنْعَةٌ حَادِثَةٌ كَالدِّبْسِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا ثَمَرٌ حَنِثَ بِمَا أَكَلَهُ مِمَّا اشْتَرَاهُ بِثَمَنِهَا. وَمِنْهَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ فَإِنَّهُ يَحْنَثُ بِأَكْلِ عَيْنِهَا لِلْإِمْكَانِ فَلَا يَحْنَثُ بِأَكْلِ خُبْزِهَا. وَمِنْهَا: حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ دِجْلَةَ حَنِثَ بِالْكَرْعِ لِأَنَّهُ الْحَقِيقَةُ وَلَا يَحْنَثُ بِالشُّرْبِ بِيَدِهِ، أَوْ بِإِنَاءٍ بِخِلَافِ مِنْ مَاءِ دِجْلَةَ. وَمِنْهَا: أَوْصَى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ عُتَقَاءُ وَلَهُمْ عُتَقَاءُ اخْتَصَّتْ بِالْأَوَّلِينَ؛ لِأَنَّهُمْ مَوَالِيهِ حَقِيقَةً، وَالْآخَرُونَ مَجَازًا بِالتَّسَبُّبِ. وَمِنْهَا: أَوْصَى لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ صُلْبِيُّونَ وَحَفَدَةٌ فَالْوَصِيَّةُ لِلصُّلْبِيِّينَ.

**ترجمہ**: اور ایمان میں افعال وعقود کیا صحیح معاملات کے ساتھ مخصوص ہیں، یا فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نکاح اور بیع میں اجازت دینا اور بیع میں وکیل بنانا یہ فاسد کو بھی شامل ہوتا ہے،

(۱) كذا في الدر المختار في باب نكاح الرقيق ۲/ ۳۷۵ نعمانيه، البحر الرائق ۳/ ۲۰۹۔

(۲) انظر: المصدر السابق۔

(۳) المحيط البرهاني لابن مازة/ الأيمان والنذور/ الحلف على العقود ۴/ ۲۵۱۔

(۴) الفتاوى البزازيه على هامش الهندية/ الاقرار ۵/ ۳۴۳ ونصه: قوله: فلان ساكن هذه الدار اقرار بكونه وقوله زرع فلان هذه الارض او غرس هذا الشجر او بنى هذه الدار، وكلها في يد المقر، فقال فعلها لي بالأجر او للإعانة، وادعى الآخر انه ملكه، فهي للمقر۔

اور نکاح میں وکیل بنانا فاسد کو شامل نہیں ہوتا، اور نکاح کے بارے میں قسم کھانا اگر زمانۂ ماضی سے متعلق ہوتو فاسد کو بھی شامل ہوگا، اور اگر زمانۂ مستقبل سے متعلق ہوتو فاسد کو شامل نہیں ہوگا، اور یمین علی الصلوۃ یمین علی النکاح کے مثل ہے، اور یہی حکم یمین علی الحج اور یمین علی الصوم کا ہے کما فی الظہیر یۃ، اور یہی یمین علی البیع کا حکم ہے کما فی المحیط، اور اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ صورت ہے کہ : کسی نے قسم کھائی کہ آج نماز نہیں پڑھے گا تو یہ ازروئے قیاس صحیح کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، اور ازروئے استحسان صحیح کے ساتھ مقید ہوگا، اور اسی کے مثل اس کا حکم ہے کہ آج وہ نکاح نہیں کرے گا، جیسا کہ ''محیط'' میں ہے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ کسی نے کہا کہ یہ مکان زید کا ہے، تو یہ اس کی ملک کا اقرار شمار ہوگا، چنانچہ اگر وہ یہ دعوی کرے کہ یہ اس کا مسکن ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور ''بزازیہ'' میں ہے کہ کسی کا یہ کہنا کہ : فلاں اس مکان کا ساکن ہے، یہ اس کی جانب سے اس مکان کے اس کی ملک ہونے کا اقرار ہے، برخلاف اس کے کہ (وہ یہ کہے) فلاں نے کھیتی کی فلاں نے درخت لگائے، فلاں نے تعمیر کی، اور (پھر) یہ دعوی کرے کہ اس نے اجرت پر یہ کیا، تو (ان صورتوں میں یہ چیزیں) مُقِر کی ہوں گی، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی اس بکری سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کا گوشت کھانے سے حانث ہوجائے گا، کہ یہی حقیقت ہے، اس کا دودھ اور اس کے بچے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ وہ قسم کھائے اس درختِ خرما سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کے پھل اور شگوفہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا، اس چیز کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، جو اس سے بنائی گئی ہو، مثلاً شیرہ، اور اگر اس پر پھل نہ ہوتو پھر اس چیز کے کھانے سے حانث ہوگا جو اس کے ثمن سے وہ خریدے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی اس گیہوں سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کے عین کو کھانے سے حانث ہوگا کہ یہ ممکن ہے، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی دریاء دجلہ سے نہیں پئے گا تو وہ دریا سے منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا کہ یہی حقیقت ہے اور وہ ہاتھ یا برتن میں لے کر پینے سے حانث نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ ''دجلہ کے پانی'' کا لفظ کہے، اور اسی کی تفریعات میں سے ہے کہ : کوئی شخص اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کے آزاد کردہ غلام ہیں اور ان آزاد کردہ غلاموں کے بھی آزاد کردہ غلام ہیں۔ تو یہ وصیت پہلے سلسلہ کے ساتھ خاص ہوگی کہ وہی حقیقی موالی ہیں، اور دوسرے مجازی موالی

ہیں، سبب (واسطہ) کی وجہ سے، اور اسی کی تفریعات میں سے ہے کہ: کسی نے زید کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس کے حقیقی بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی، تو وصیت صلبی بیٹوں کے لئے ہوگی۔

## افعال وعقود کی عدم انجام دہی کی قسم کیا فاسد افعال وعقود کو بھی شامل ہے؟

**تشریح**: اصل کلام میں حقیقت ہے، یہ قاعدہ جاری ہے، اس کے ضمن میں یہ بتلاتے ہیں کہ ایمان میں افعال وعقود یعنی کسی فعل یا عقد کے بارے میں قسم کھانا تو یہ صحیح کے ساتھ خاص ہوگا یا فاسد کو بھی شامل ہوگا؟ یعنی اگر ان کو صحیح طور پر انجام دیا تبھی حنث کا حکم ہوگا یا فاسد انجام دہی سے بھی حانث ہو جائے گا؟ تو اس میں تفصیل ہے: کچھ افعال وعقود صحیح کے ساتھ مختص ہیں اور کچھ فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں، اذن بالنکاح اور اذن بالبیع یہ فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں، یعنی اگر کسی نے اپنے غلام کے بارے میں قسم کھائی کہ اس کو نکاح یا بیع کی اجازت نہیں دے گا، پھر غلام نے اپنے طور پر فاسد نکاح یا فاسد بیع کی، چونکہ غلام کے تصرفات کا نفاذ آقا کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے غلام نے ان فاسد معاملات کے نفاذ کی اجازت آقا سے طلب کی، آقا نے اجازت دیدی، تو اگرچہ یہ معاملات فاسد واقع ہوئے ہیں، مگر اجازت دینے کی وجہ سے آقا پھر بھی حانث ہو جائیگا، بیع میں تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا، کیونکہ بیع فاسد، فاسد ہونے کے باوجود بہت سے احکام میں صحیح کے مثل ہوتی ہے، اور نکاح کی صورت میں حنث میں اختلاف ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ چونکہ مقصدِ نکاح اعفاف وتحصین ہے، جو نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں صحبت وجماع کی اجازت نہیں، اس لئے آقا اس بے مقصد نکاح کی اجازت سے حانث نہیں ہوگا، مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد بھی بیع فاسد کی طرح بہت سے احکام میں صحیح کے مثل ہوتا ہے، اس لئے یہ بالکل بے مقصد اور بے فائدہ واقع نہیں ہوا، لہٰذا آقا اس کی اجازت سے بھی حانث ہو جائے گا۔(۱)

لیکن اگر کسی نے اپنے نکاح کی اجازت نہ دینے کی قسم کھا رکھی ہو، پھر کوئی فضولی اس کا فاسد نکاح کر کے اس کو خبر دے، جس کی وہ اجازت دیدے، تو اس صورت میں اس فاسد نکاح کی اجازت سے یہ شخص بالاتفاق حانث نہیں ہوگا، بلکہ اگر نفس نکاح نہ کرنے کے بارے میں قسم کھائی ہو اور پھر فاسد نکاح

(۱) حاشیۂ حموی۔

کرلے تب بھی حانث نہیں ہوگا، کماسیأتی، کہ بہرحال نکاح کا مقصد اصلی حاصل نہیں ہوسکا۔[1]

اور توکیل بالبیع یہ فاسد کو شامل ہوتا ہے اور توکیل بالنکاح یہ فاسد کو شامل نہیں ہوتا، یعنی اگر کسی نے قسم کھائی ہو کہ بیع میں وکیل نہیں بناؤنگا، پھر کسی کو بیع کا وکیل بنادیا، جس نے وکیل ہونے کے بعد فاسد معاملہ کیا، تو یہ حالف وکیل کے فاسد معاملہ کرنے کے باوجود حانث ہوجائے گا، کیونکہ بیع فاسد بہت سے احکام میں صحیح کے مثل ہوتی ہے، لہٰذا خلاف قسم عمل کرنے کی وجہ سے یہ اپنی قسم میں حانث قرار پائے گا، اور اگر نکاح کا وکیل نہ بنانے کے بارے میں قسم کھائی ہو پھر نکاح کا وکیل بنادیا، جس نے فاسد نکاح کیا، تو یہ حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ فاسد نکاح سے نکاح کا مقصد اصلی اعفاف وتحصین حاصل نہیں ہوا، اس لئے اس نکاح کا وجود اور عدم برابر رہا، تو خلافِ قسم عمل ظاہر نہیں ہوا، لہٰذا حالف حانث نہیں ہوگا۔

مگر یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مذکورہ معاملات میں نفس توکیل سے ہی حنث کا حکم ہوجانا چاہئے، کہ توکیل کے بارے ہی میں قسم کھائی گئی ہے، پھر وکیل کے صحیح یا فاسد معاملہ کرنے پر حنث کا مدار کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ قسم توکیل کے بارے میں ہے، مگر آثارِ توکیل وکیل کے کام کی انجام دہی کے بعد ہی ظاہر ہوتے ہیں اور اسی وقت قسم کے خلاف یا عدم خلاف کی بات سامنے آتی ہے، اس لئے وکیل کے معاملہ کی صحت وعدم صحت پر حنث کا مدار رکھا گیا واللہ اعلم۔

اور اگر کسی نے نفس نکاح کے بارے میں قسم کھائی ہو، تو اگر قسم زمانۂ ماضی کے بارے میں ہے کہ اس نے ماضی میں نکاح نہیں کیا تو یہ قسم فاسد کو بھی شامل ہوگی یعنی اگر اس نے ماضی میں کوئی فاسد نکاح بھی کیا ہوگا تو حانث ہوجائے گا، اور اگر قسم آئندہ کے بارے میں ہے کہ: بخدا میں نکاح نہیں کرونگا، تو وہ فاسد کو شامل نہیں ہوگا، لہٰذا اگر آئندہ نکاح کیا، مگر وہ فاسد واقع ہوا تو یہ حانث نہیں ہوگا، یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ ماضی کے بارے میں قسم کی صورت میں مقصود نفس وقوع عقد کی خبر دینا ہے کہ میں نے کوئی عقد نہیں کیا، اور عقدِ فاسد بھی عقد ہوتا ہے، لہٰذا اس کے وقوع سے بھی حنث کا حکم ہوگا، اور آئندہ کے بارے میں قسم کھانے کی صورت میں عورت سے استمتاع کی حلت اور عفت و پاکدامنی پیش نظر ہوتی ہے، جو صرف عقد صحیح سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ فاسد سے، اس لئے اس صورت میں قسم عقد فاسد کو شامل نہیں ہوگی اور وہ عقد فاسد کرنے سے حانث نہیں قرار پائے گا۔

---

(۱) التحقیق الباهر۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صلوۃ، صوم اور حج کی قسم کا بھی یہی حکم ہے، ماضی کے بارے میں ہونے کی صورت میں مطلق انعقاد سے حنث کا حکم ہوجائے گا، خواہ صحیح انعقاد ہوا ہو یا فاسد، کہ مقصود نفس انعقاد کی خبر ہے، اورآئندہ سے متعلق ہونے کی صورت میں انعقاد صحیح ہی سے حنث کا حکم ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مقصود تقرب الہی ہے، جوصرف صحیح انعقاد ہی سے، حاصل ہوتا ہے۔ بعینہ یہ حکم بیع کے بارے میں قسم کھانے کا بھی ہے۔

## لایصلی الیوم او لایتزوج الیوم کے حلف کا حکم:

وَمِنهَا لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الْيَوْمَ الخ: کسی نے اس طرح قسم کھائی کہ وہ آج نماز نہیں پڑھے گا، یا آج نکاح نہیں کرے گا، یعنی اپنی قسم کو "الیوم" کے ساتھ مقید کر دیا، تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ازروئے قیاس تو یہ قسم صحیح کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، یعنی وہ یہ کام صحیح انجام دے یا فاسد، بہرصورت حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ قسم کا مقصود مطلق فعل ہے، اور فاسد انجام دہی پر بھی فعل کا اطلاق ہوتا ہے، لہٰذا وہ ان افعال کی مطلق انجام دہی سے حانث مانا جائے گا، اور ازروئے استحسان اس قسم کا تعلق صرف صحیح افعال کے ساتھ ہوگا، لہٰذا اگر وہ ان کو فاسد طریقہ سے انجام دے گا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ نماز کا مقصود تقرب الٰہی ہے اور نکاح کا مقصود عفت و پاکدامنی ہے، اور یہ مقاصد فاسد عمل سے حاصل نہیں ہوتے، لہٰذا فاسد انجام دہی سے وہ حانث بھی نہیں ہوگا۔

## ھذہ الدار لزید کہنے کا حکم:

وَمِنهَا لَوْ قَالَ: هَذِهِ الدَّارُ لِزَيْدٍ الخ: کسی نے کہا: "ھذہ الدار لزید" تو یہ جملہ اس مکان کے زید کی ملک ہونے کا اقرار مانا جائے گا، اس لئے کہ اس تعبیر میں "لام" آیا ہے جو اس طرح کے مواقع پر "ملک" کے معنی میں ہوتا ہے، لہٰذا حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اس کو زید کی ملک کا اقرار تسلیم کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس کے بعد وہ یوں کہے کہ میری مراد اس جملہ سے صرف اتنی تھی کہ وہ اس میں رہائش پذیر ہے، اس کی ملک کا اقرار نہیں تھا، تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، فتاوی بزازیہ میں بھی اسی کے مثل مسئلہ مذکور ہے، اس میں ہے کہ کسی نے کہا: "فلان ساکن ھذہ الدار" تو یہ بھی اس فلاں کے

لئے اس مکان کی ملک کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ یہاں بھی اضافت کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، جو اختصاص کامل کا تقاضہ کرتی ہے، اور کامل اختصاص ملک ہی کی صورت میں ہوتا ہے، البتہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ: ''**زرع فلان هذه الارض، غرس فلان هذالشجر، بنی فلان هذه الدار**''، اور پھر اپنی مراد یہ ظاہر کرے کہ میں نے اس فلاں سے یہ کام اجرت پر کرائے ہیں، یہ مطلب نہیں کہ یہ اس کی ملک ہیں، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہوگی، اور یہ سب اشیاء اسی کی ملک قرار پائیں گی، نہ کہ اس فلاں کی، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ کام اجرت ومزدوری پر کرانے کا معمول ہے، لہٰذا اس کی بات خلاف حقیقت نہیں، دوسرے یہ کہ یہ تعبیر اضافی نہیں، اس میں فقط اس فلاں کی طرف یہ نسبت ہے کہ اس نے یہ کیا، جو ہر طرح ہوسکتا ہے، ملکاً بھی، عاریۃً بھی اور اجارۃً بھی، لہٰذا حسب نیت حکم ہوگا۔

## لا یأکل من هذه الشاة کے حلف کا حکم:

**وَمِنْهَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ الخ:** اصول فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو تو کلام حقیقی معنی پر محمول ہوگا لیکن اگر حقیقت: متعذر یا مہجور ہو، تو پھر کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا، آئندہ چند مثالیں اسی پر متفرع ہیں:

کسی نے قسم کھائی، ''**لا آکل من هذه الشاة**'' چونکہ ''من'' تبعیض کے لئے آتا ہے، اس لئے اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس بکری کا کوئی جزء نہیں کھاؤنگا، اور جانور کے اجزاء دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک ظاہری اجزاء: گوشت پوست، پائے، سری وغیرہ، یہ حقیقی اجزاء ہیں، دوسرے باطنی اجزاء: یعنی دودھ اور اس سے پیدا ہونے والے بچے، یہ مجازی اجزاء ہیں، چونکہ جانور کے حقیقی اجزاء کھائے جاتے ہیں، اس لئے حقیقت مستعمل ہونے کی وجہ سے وہ صرف اس کے حقیقی اجزاء گوشت، پائے وغیرہ کھانے سے حانث ہوگا، دودھ اور اس کے بچوں کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی: ''**لا آکل من هذه النخلة**'' تو یہاں حقیقت متعذر ہے یعنی عین نخلہ نہیں کھایا جاسکتا، ہاں کچھ دانتوں کی قربانی دیکر کھاسکتے ہیں، البتہ اسکے پھل وشگوفہ کو کھانا ممکن ہے، جو مجاز ہے، لہٰذا اس صورت میں حالف عین نخلہ کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اور پھل وشگوفہ کھانے سے حانث ہوجائے گا، کہ حقیقت متعذر ہونے کی صورت میں مجاز مراد ہوا کرتا ہے، نیز اس عین نخلہ میں تصرف کر کے

کوئی چیز (حلوہ وغیرہ) بنا کر حالف کھائے تو وہ تب بھی حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جو بنایا ہے وہ ایک نئی چیز ہے، درخت کی جانب اس کی نسبت باقی نہیں رہی، لہٰذا اس کے کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، کہ قسم درخت کے بارے میں تھی نہ کہ کسی اور چیز کے بارے میں۔ اور اگر کسی ایسے درخت کے بارے میں قسم کھائی کہ جس پر پھل بھی نہیں آتا، تو کیا حکم ہوگا؟ یہاں نہ عین درخت کھانا ممکن اور نہ پھل؟ تو اس صورت میں اس درخت کی فروختگی کے بعد اس درخت کے ثمن سے کوئی چیز کھانے سے وہ حانث ہوگا، یعنی اس کی قسم کو اس درخت کے ثمن سے خرید کردہ ماکول چیز پر محمول کیا جائے گا، تاکہ کلام بالکل مہمل نہ قرار پائے، کیونکہ ضابطہ ہے: "**إعمال الكلام اولى من إهماله**" اور قسم اگر کسی ایسے درخت سے متعلق ہو کہ اس کے عین کو بھی کھایا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں قسم اس کے عین سے متعلق ہوگی، نفس درخت کے کھانے سے حنث کا حکم ہوگا، ورنہ نہیں۔(۱)

## لايأكل من هذه الحنطة کے حلف کا حکم:

**وَمِنْهَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ الخ**: کسی نے قسم کھائی کہ: "**لا يأكل من هذه الحنطة**" تو اس صورت میں وہ عین حنطہ کھانے سے حانث ہوگا، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ عین حنطہ کھانا مستعمل ہے، جس وقت گیہوں کی فصل ہوتی ہے اس کی بالیں بھون کر کھائی جاتی ہیں، حلیم میں ثابت ڈالا جاتا ہے، لہٰذا چونکہ حقیقت مستعمل ہے، اس لئے مجاز یعنی اس سے بنی ہوئی روٹی کے کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس صورت میں وہ گیہوں کے کچے دانے کھائے تو بھی حانث نہیں ہوگا، الا یہ کہ یہ بھی اس کی مراد ہو، کیونکہ گیہوں کے کچے دانے کھانے کا معمول نہیں ہے، اس لئے بلانیت وہ حانث نہیں ہوگا، یہ امام صاحب کا مسلک ہے، اور صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خواہ وہ عین حنطہ کھائے یا اس سے بنی ہوئی کوئی چیز کھائے، بہرصورت وہ حانث ہوجائے گا۔

امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف ایک مشہور ضابطہ میں اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ جو لفظ حقیقی معنی میں مستعمل ہو اور اس کے ساتھ وہ مجازی معنی میں بھی بکثرت استعمال ہوتا ہو، جس کی وجہ سے اس کے وہ مجازی معنی معروف ہوگئے ہوں، تو ایسی صورت میں اس لفظ کے حقیقی مستعمل معنی مراد لئے جائیں گے؟ یا

(۱) التحقيق الباهر۔

وہ مجازی معروف معنیٰ؟ یا کچھ اور؟ تو امام صاحب کے یہاں اس صورت میں لفظ کے حقیقی مستعمل معنیٰ ہی مراد ہوں گے اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا، یعنی ایسے معنیٰ کلی مراد لئے جائیں گے، جس کے تحت حقیقی ومجازی ہر دو معنیٰ آجائیں، لہٰذا ان کے مذہب کے مطابق مذکورہ صورت میں حنطہ سے مراد "مایتخذمنه" لیا جائے گا جس کا اطلاق عین حنطہ اور خبز ہر دو پر ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین میں یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ "هذه الحنطة" مُعرّف بولا جائے، لیکن اگر حالف "لایأکل حنطة" منکر تعبیر استعمال کرے تو پھر بالاتفاق وہ بہرصورت حانث ہوجائے گا، لیکن یہ درست نہیں، محققین فقہاء نے اس کی تردید فرمائی ہے۔(۱)

## لایشرب من دجلة کے الفاظ سے حلف کا حکم:

وَمِنْهَا: حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ دِجْلَةَ الخ: یہ بھی معروف مسئلہ ہے، کسی نے قسم کھائی کہ "لایشرب من دجلة" تو اگر وہ دریاء دجلہ کا پانی "کرع" کی صورت میں پیئے تو حانث ہوگا اور اگر ہاتھ یا برتن کے توسط سے پیئے تو حانث نہیں ہوگا، "کرع" باب فتح سے آتا ہے، اس کے معنیٰ ہیں: پانی جس جگہ موجود ہے وہاں منہ لگا کر پینا، یعنی بغیر ہاتھ اور برتن وغیرہ کے واسطہ کے پینا(۲) البتہ اگر وہ "من ماء دجلة" "ماء" کے اضافہ کے ساتھ قسم کھائے تو پھر وہ بہرصورت حانث ہوجائے گا، خواہ براہِ راست منہ لگا کر پیئے اور خواہ ہاتھ یا برتن کے ذریعہ پیئے، پہلی صورت میں صرف کرع سے حانث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے لفظ "ماء" کے بغیر صرف "من دجلة" کہا، جس کے حقیقی معنیٰ ہیں دریاء دجلہ سے منھ لگا کر پینا، اور یہ مستعمل بھی ہیں، لہٰذا قسم اسی صورت کے ساتھ خاص ہوگی، اور دوسری صورت میں اس نے "ماء" کا اضافہ کیا، جس کا مفہوم یہ ہوا کہ وہ دریاء دجلہ کا پانی نہیں پیئے گا، تو خواہ جس طرح پیئے چونکہ خلاف قسم پینے کا تحقق ہوگیا، اس

(۱) شامی نعمانیہ ۳/۹۲، فتح القدیر ۴/۴۰۲۔ صاحب "نہر" نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) لاآکل هذه الحنطة کہے، اس کا حکم وہ ہے جو ذکر کیا گیا، (۲) صرف "لایأکل هذه" کہے (حنطة نہ کہے) اس صورت میں خواہ کسی بھی طرح حنطہ کھائے کچا پکا، آٹا روٹی حانث ہوجائے گا، (۳) لاآکل حنطة کہے، اس صورت میں صرف حنطہ کھانے سے حانث ہوگا، خواہ کیسا ہی کھائے اس کی روٹی وغیرہ سے حانث نہیں ہوگا (النہر الفائق ۳/۸۱)

(۲) ردالمحتار نعمانیه ۳/۹۸۔

لئے بہرصورت حانث ہوجائے گا، مگر یہ تفصیل امام صاحب کے مسلک پر ہے، صاحبینؒ کے یہاں دونوں صورتوں میں بہرصورت حانث ہوجائیگا، جبکہ قسم اس چیز کے بارے میں ہو جہاں کرع کا تحقق ہوسکتا ہو، مثلا دریا، نہر اور لبریز کنواں، اور جس صورت میں کرع کا تحقق نہیں ہوسکتا مثلا اس کنویں کے بارے میں قسم کھائے جس کا پانی نیچے اترا ہوا ہو، تو اس کے بارے میں خواہ "من البئر" کہے یا "من ماء البئر" بہرصورت پینے سے وہ حانث ہوجائے گا، کیونکہ جب کرع ممکن نہیں تو پھر قسم اس کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، حتی کہ اگر کرع کے ساتھ پانی پیا، تب بھی حانث نہیں ہوگا، کہ حقیقت مہجور ہے۔(۱)

## موالی کے لئے وصیت کرنے کا حکم اور اس کا مصداق:

**وَمِنْهَا: أَوْصَى لِمَوَالِيهِ الخ** :اسی طرح اگر کسی نے اپنے "موالی" کیلئے وصیت کی، "موالی" یہ "مولی" کی جمع ہے، مولی کے حقیقی معنی: معتِق آزاد کردہ غلام کے ہیں، اور مجازاً اس کا اطلاق معتَق المعتَق یعنی "آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام" پر بھی ہوتا ہے، بایں معنی کہ یہ معتَق المعتَق معتِق کے واسطہ سے آزاد شدہ ہے، بالفاظ دیگر معتَق: معتَق المعتَق کی آزادی کا سبب ہے، کہ اگر معتَق آزاد نہ ہوتا تو معتَق المعتَق کیسے آزاد ہوتا اس لحاظ سے معتِق المعتَق پر بھی مولی کا اطلاق ہوتا ہے، بہرحال چونکہ معتَق المعتَق پر لفظ "مولی" کا اطلاق مجاز ہے، اس لئے یہ وصیت اس کو شامل نہ ہوگی، صرف معتَق یعنی براہ راست آزاد شدہ غلام وصیت کے مستحق ہوں گے، اس مسئلہ میں بھی صاحبینؒ عموم مجاز پر عمل کرتے ہوئے تمام غلام خواہ وہ بالواسطہ آزاد ہوئے ہوں یا بلاواسطہ، سب کو مستحق وصیت قرار دیتے ہیں۔

ایسے ہی اگر کسی نے ابناء زید کے لئے وصیت کی ہو تو یہ وصیت صرف اس کی صلبی اور حقیقی اولاد کیلئے ہوگی، اگر اس کی حقیقی اولاد کے ساتھ اس کی مجازی اولاد یعنی پوتے وغیرہ ہوں، وہ مستحق وصیت نہیں ہوں گے، **لان الاصل فی الکلام الحقیقۃ۔**

**وَنُقِضَ عَلَيْنَا الْأَصْلُ الْمَذْكُورُ بِالْمُسْتَأْمِنِ عَلَى أَبْنَائِهِ لِدُخُولِ الْحَفَدَةِ، وَبِمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ زَيْدٍ حَنِثَ بِالدُّخُولِ مُطْلَقًا، وَبِمَنْ أَضَافَ الْعِتْقَ إِلَى يَوْمِ قُدُومِ زَيْدٍ فَقَدِمَ لَيْلًا عَتَقَ، وَبِمَنْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ زَيْدٍ عَمَّتْ النِّسْبَةُ لِلْمِلْكِ**

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۱۰۰/۳، ۹۹ نعمانیہ۔

وَغَيْرِهِ وَبِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدًا رَحِمَهُمَا اللهُ قَالَا فِيمَنْ قَالَ لله عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ نَاوِيًا لِلْيَمِينِ أَنَّهُ نَذْرٌ يَمِينٌ وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْأَمَانَ لِحَقْنِ الدَّمِ الْمُحْتَاطِ فِيهِ فَانْتَهَضَ الْإِطْلَاقُ شُبْهَةً تَقُومُ مَقَامَ الْحَقِيقَةِ فِيهِ، وَوَضْعُ الْقَدَمِ مَجَازٌ عَنِ الدُّخُولِ بِهِ فَعَمَّ، وَالْيَوْمُ إِذَا قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ كَانَ لِمُطْلَقِ الْوَقْتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ(١)

وَالنَّهَارُ إِذَا امْتَدَّ لِكَوْنِهِ مِعْيَارًا وَالْقُدُومُ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَاعْتُبِرَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ، وَإِضَافَةُ الدَّارِ نِسْبَةٌ لِلسُّكْنَى، وَهِيَ عَامَّةٌ وَالنَّذْرُ مُسْتَفَادٌ مِنَ الصِّيغَةِ. وَالْيَمِينُ مِنَ الْمُوجِبِ فَإِنَّ إِيجَابَ الْمُبَاحِ يَمِينٌ كَتَحْرِيمِهِ بِالنَّصِّ وَمَعَ الِاخْتِلَافِ لَا جَمْعَ كَذَا فِي الْبَدَائِعِ.(٢)

وَمِنْ هَذَا الْأَصْلِ: لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي صَلَاةً فَإِنَّهُ لَا يَحْنَثُ إِلَّا بِرَكْعَتَيْنِ؛ لِأَنَّهَا الْحَقِيقَةُ بِخِلَافِ لَا يُصَلِّي؛ فَإِنَّهُ لَا يَحْنَثُ حَتَّى يُقَيِّدَهَا بِسَجْدَةٍ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ آتِيًا بِجَمِيعِ الْأَرْكَانِ. وَهَلْ يَحْنَثُ بِوَضْعِ الْجَبْهَةِ، أَوْ بِالرَّفْعِ؟ قَوْلَانِ هُنَا مِنْ غَيْرِ تَرْجِيحٍ وَيَنْبَغِي تَرْجِيحُ الثَّانِي كَمَا رَجَّحُوهُ فِي الصَّلَاةِ، وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الظُّهْرَ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا بِالْأَرْبَعِ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّيهِ جَمَاعَةً لَمْ يَحْنَثْ بِإِدْرَاكِ رَكْعَةٍ وَاخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَتَى بِالْأَكْثَرِ.

**ترجمہ**: اورہمارے اوپر اصل مذکور کے بارے میں نقض وارد کیا گیا ہے اس شخص کے مسئلہ سے جو اپنے بیٹوں کے لئے امان طلب کرے، (اس امان میں) پوتوں کے داخل ہونے کی وجہ سے، اوراس شخص کے مسئلہ سے جس نے قسم کھائی ہو کہ وہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو وہ کسی بھی طرح داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا، اور شخص کے مسئلہ سے جو آزادی کو زید کے آنے کے دن کی جانب منسوب کرے، پھر زید رات میں آئے تو وہ آزاد ہوجائے گا، اوراس شخص کے مسئلہ سے جو قسم کھالے کہ زید کے گھر میں داخل نہیں ہوگا، تو یہ نسبت ملک اور غیر ملک (ہر دو) کو شامل ہوگی، اوراس مسئلہ سے کہ

(١) الأنفال: ١٦۔

(٢) بدائع الصنائع/النذر ٤/ ٢٤٣، ٢٤٤، مطبوعہ زکریا دیوبند۔

امام ابوحنیفہ اورامام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایاہے جویمین کی نیت سے کہے: **لله علی صوم رجب**، کہ یہ نذر بھی ہے اوریمین بھی، اوران (سب مسائل) کا جواب یہ دیا گیا کہ امان اس خون کی حفاظت کے پیش نظر ہے جس میں احتیاط برتی جاتی ہے، تو اطلاق نے شبہ پیدا کردیا جو اس مسئلہ میں حقیقت کے قائم مقام ہے، اوروضع قدم اس میں داخل ہونے سے مجاز ہے، لہٰذا وہ عام ہوگا، اورلفظ ''یوم'' جب ایسے فعل سے متصل ہو جوممتد نہیں ہوتا تو وہ مطلق وقت کے لئے ہوتاہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''**ومن یولھم یومئذ دبرہ**'' اور(صرف) دن کے لئے ہوتاہے جبکہ وہ فعل ممتد ہو، کہ وہ اس کے لئے معیار ہوتاہے، اورقدوم ممتد نہیں ہے، لہٰذا مطلق وقت معتبر مانا گیا، اور دار کی اضافت رہائش کی نسبت کے لحاظ سے ہے اور رہائش عام ہے، اورنذر صیغہ سے مستفاد ہے، اوریمین موجب سے، کیونکہ مباح کام کوواجب کرنا بھی تحریم مباح کی طرح نص سے ثابت ہے، اور (جہت) مختلف ہوجانے سے (حقیقت ومجاز کا) اجتماع نہیں رہا، کذافی البدائع، اوراس اصل کی تفریعات میں سے ہے کہ وہ کوئی نماز نہیں پڑھے گا تو وہ دورکعت پڑھنے سے حانث ہوگا کہ وہی حقیقت ہے، برخلاف اس صورت کے کہ (اس نے کہاہو کہ) وہ نماز نہیں پڑھے گا، تو وہ اس وقت حانث ہوگا جبکہ وہ رکعت کوسجدہ کے ساتھ مقید کردے، اس لئے کہ وہ (اس صورت میں) تمام ارکان کو بجالانے والاہوگا، اورکیا وہ محض پیشانی رکھنے سے حانث ہوگا؟ یااس کو اٹھالینے سے؟ اس بارے میں دوقول ہیں، جن میں سے کسی کوراجح نہیں کہا گیا، اورمناسب ہے کہ دوسرے کو ترجیح ہو، جیساکہ نماز کے مسئلہ میں وہی راجح ہے، اوراگرکسی نے قسم کھائی کہ وہ ظہر نہیں پڑھے گا تو وہ چاروں رکعت پڑھ کر حانث ہوگا، اور اگرکسی نے قسم کھائی کہ وہ جماعت سے نماز نہیں پڑھیگا تو وہ محض (جماعت کی) ایک رکعت پالینے سے حانث نہیں ہوگا، اوراس صورت میں اختلاف ہے جبکہ وہ اکثر رکعات جماعت سے اداء کرے۔

## کچھ مسائل، جوقاعدہ کے خلاف ہیں:

**تشریح**: مذکورہ قاعدہ: ''**الاصل فی الکلام الحقیقة**'' پرچند مسائل کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے، بایں معنی کہ قاعدہ کا مقتضی یہ ہے کہ کلام صرف حقیقت پرمحمول ہوگا، مجاز کوشامل نہیں ہوگا کمامر، لیکن کچھ مسائل وہ ہیں، جن میں کلام مجاز پربھی مشتمل ہے، جس کی وجہ سے حقیقت ومجاز ہردوکا اجتماع ہورہاہے، وہ مسائل یہ ہیں:

**(۱)** کسی کافر نے مسلمانوں سے اپنے بیٹوں کے لئے امان کی درخواست کی: "**آمنوني علي ابنائي**"، مسلمانوں نے اس کے بیٹوں کو امان دیدی، تو یہ امان بیٹوں کے ساتھ مختص نہیں ہوگی، بلکہ اس کے پوتوں اوران سے نیچے تک کی تمام نسلوں کو شامل ہوگی، حالانکہ ازروئے قاعدہ صرف بیٹوں کے ساتھ مختص ہونی چاہیئے، کہ "ابناء" کے حقیقی مصداق وہی ہیں۔

**(۲)** کسی نے قسم کھائی: "**لايضع قدمه في دار فلان**"، تو اس کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ اس فلاں کے گھر میں جس طرح بھی داخل ہوگا: ننگے پاؤں، جوتے چپل کے ساتھ، پیدل، یا سوار ہوکر، بہرصورت حانث ہوجائے گا، حالانکہ "وضع قدم" کے حقیقی معنی ننگے پاؤں داخل ہونا ہے، تو صرف اسی صورت میں ازروئے قاعدہ حانث ہونا چاہیئے، مگر بہرصورت دخول سے حنث کا حکم کیا گیا ہے۔

**(۳)** کسی نے یوں کہا کہ: جس دن زید آئے گا اس دن میرا غلام آزاد ہے، تو زید خواہ رات کو آئے، تب بھی اس کا غلام آزاد قرار دیا جائے گا، حالانکہ اس نے "یوم" کا لفظ بولا ہے، جس کے حقیقی معنی صرف دن کے ہیں: مگر دن ورات مطلق وقت اس سے مراد لیا گیا:

**(۴)** کسی نے قسم کھائی کہ: "**لايسكن دار زيد**"، تو اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ وہ زید کے مملوکہ وغیر مملوکہ کسی بھی مکان میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا، حالانکہ حقیقی مکان کا اطلاق صرف مملوکہ مکان پر ہوتا ہے، لیکن یہاں اس سے قطع نظر زید کی جانب منسوب ہر مکان میں دخول سے حنث کا حکم کیا گیا۔

**(۵)** کسی نے اگر کہا: **لله علي صوم رجب**، جس سے اس کی مراد یمین تھی اس کا مقتضی یہ ہے کہ اگر وہ اس کو پورا نہ کرے تو اس پر صرف کفارہ واجب ہو، مگر امام صاحب اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ جملہ نذر ویمین ہر دو کو شامل ہوگا، لہٰذا اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی صورت میں کفارہ کے ساتھ قضاء بھی واجب ہوگی، تو نذر ویمین ہر دو کو شامل ہونا، حقیقت ومجاز کا اجتماع ہے، جو قاعدۂ مذکورہ کے مقتضاء کے خلاف ہے؟

## ان مسائل کا صحیح مفہوم اور محمل:

وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْأَمَانَ لِحَقْنِ الدَّمِ الخ: یہاں سے مصنفؒ ان پانچوں مسائل کا جن کو لے کر

اعتراض کیا گیا ہے، ترتیب وار جواب دیا ہے:

پہلے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابناء کے ساتھ احفاد کو بھی اس لئے امان دی گئی ہے کہ یہ معاملہ دم کا ہے، جس میں احتیاط ملحوظ ہوتی ہے، یہاں اگرچہ صرف ''ابناء'' کا لفظ بولا گیا ہے، مگر بسا اوقات اس کا اطلاق جمیع نسل پر بھی ہوتا ہے، مثلاً بنی آدم، بنی ہاشم، ان سے پوری نسل مراد ہوتی ہے، تو چونکہ ''ابناء'' میں احفاد کے دخول کا شبہ واحتمال تھا، اس لئے ازراہ احتیاط اس شبہ کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے احفاد کو بھی امن دیدیا گیا، نیز امان شبہ سے بھی ثابت ہوجاتی ہے، چنانچہ فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ: اگر کسی نے پہاڑ پر موجود کافر کو کہا: ''اِنزِل اِن کنتَ رجلا'' (نیچے آ، اگر تو مرد ہے) اور مقصد اس کو نیچے بلا کر اس سے قتال تھا، لیکن اس نے اس کو امان سمجھا، تو یہ امان شمار ہوگا اور اس سے قتال جائز نہیں ہوگا۔(۱)

الحاصل یہاں احفاد، ابناء میں بحیثیت حقیقت داخل ہیں نہ کہ بحیثیت مجاز، فلا جمع بین الحقیقۃ والمجاز۔

دوسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں بہر صورت دخول سے حنث کا حکم اس لئے کیا گیا ہے کہ اس میں ''وضع قدم'' سے دخول مراد ہے، وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں: براہ راست صرف پیر رکھنا، مگر یہ حقیقت مہجور ہے، چنانچہ اگر کوئی لیٹ کر صرف پاؤں داخل کردے، تو اسے گھر میں قدم رکھنے والا شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ جو بجمیع جسمہ داخل ہوا اس کے دخول کو دخول سمجھتے ہیں، تو چونکہ ''وضع قدم'' کی حقیقت متروک ہے، اس لئے یہاں اسکے مجازی معنی مراد لئے گئے، بلکہ عموم مجاز اختیار کرتے ہوئے مطلق دخول مراد لیا گیا، جس میں ہر طرح داخل ہونا شامل ہے، لہٰذا جب اصل حقیقت مراد ہی نہیں ہے، تو پھر اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز کا اشکال بھی وارد نہیں ہوگا۔

تیسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ''یوم'' سے مطلق وقت مراد ہے، اس لئے کہ یوم کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ: اگر وہ ایسے فعل کے ساتھ مقرون ہو جو ممتد ہو، یعنی جس کے انجام دہی کی مدت طے کی جاسکے، مثلاً لبس، سیر، رکوب وغیرہ، چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ لبستُ یومین، سرتُ یوماً (میں نے دو دن تک کپڑے پہنے رکھے، میں دن بھر چلتا رہا) وغیرہ، اس صورت میں اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی خاص دن کا وقت مراد ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس فعل کے لئے یوم کی حیثیت معیار کی ہوجاتی ہے، اور اگر

(۱) التحقیق الباهر۔

ایسے فعل کے ساتھ مقرون ہو جو ممتد نہیں ہوتا، یعنی اس کے لئے مدت متعین نہ کی جاسکتی ہو مثلاً قدوم، دخول وغیرہ، چنانچہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ: **قدمتُ یومین، دخلتُ ثلاثة أیام**، تو ایسی صورت میں اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، دن کی تخصیص باقی نہیں رہتی، اور یہ اس کے مجازی معنیٰ ہیں" جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: "**وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَه**" (جو اس دن ان کفار سے پیٹھ پھیرے گا)، اس آیت میں "یوم تولیہ" کیساتھ مقرون ہے، اور تولیہ ایسا فعل ہے جو ممتد نہیں ہوتا یعنی اس کے لئے وقت کی تحدید نہیں ہوسکتی، لہٰذا یہاں "یوم" سے مطلق وقت مراد ہوگا، کہ خواہ دن میں پیٹھ پھیرے یا رات میں۔ ہمارے مسئلہ میں بھی "یوم" "قدوم" کے ساتھ مقرون ہے، جو ایسا فعل ہے جو ایک لمحہ میں انجام پا جاتا ہے، لہٰذا یہاں بھی دن کی تخصیص نہیں ہوگی، قدوم زید دن میں ہو یا رات میں غلام بہر صورت آزاد ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رات میں آزادی بحیثیت عموم مجاز ہے، لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

اوپر لفظ "یوم" کے بارے میں جو ضابطہ ذکر کیا گیا وہ اس صورت میں ہے جب کہ لفظِ یوم نکرہ استعمال ہو، اگر یوم معرفہ استعمال ہو تو پھر اس سے خاص دن ہی مراد ہوگا، نیز راجح قول کے مطابق فعل ممتد ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کے لئے مطلق مدت متعین طے کی جاسکتی ہو، یہ ضروری نہیں کہ جس کے لئے دن بھر کی مدت طے کی جاسکتی ہوگی، وہی "فعل ممتد" ہوگا، اور اس بارے میں "یوم" کے مظروف کا اعتبار ہے نہ کہ مضاف الیہ کا، یعنی امتداد فعل یا عدم امتداد فعل کا تعین یوم کے مظروف کے لحاظ سے ہوگا، اس کے مضاف کے لحاظ سے نہیں، اس طرح کل چار صورتیں ہوجائیں گی: (۱) یوم کا مظروف اور مضاف الیہ دونوں ممتد ہوں (۲) دونوں غیر ممتد ہوں (۳) مظروف ممتد ہو اور مضاف الیہ غیر ممتد، (۴) مظروف غیر ممتد اور مضاف الیہ ممتد، اول کی مثال "**امرك بیدك یوم یركب زید**"، ثانی کی مثال: "**انت طالق یوم یقدم زید**"، ثالث کی مثال: "**امرك بیدك یوم یقدم زید**"، رابع کی مثال: "**انت حر یوم یركب زید**"[1]

چوتھے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں دار کی اضافت زید کی جانب بلحاظِ سکنی ہے، یعنی زید کے مسکونہ مکان میں نہیں رہوں گا، تو چونکہ از روئے سکنی نسبت ہے، لہٰذا وہ زید کے جس بھی مسکونہ مکان میں رہے گا حانث ہوجائے گا، خواہ وہ زید کا مملوک ہو، یا مستاجر و مستعار، نیز خواہ زید اس میں فی الحال رہائش

(۱) ردالمحتار نعمانیه ۲/۴۴۵، البحر الرائق ۴/۲۹۸۔

پذیر ہو یا نہ ہو، چنانچہ اگر زید کے ایسے مملوک مکان میں داخل ہوا جس میں وہ فی الحال رہائش پذیر نہیں ہے تب بھی حانث ہوجائے گا، کیونکہ تقدیراً وہ بھی زید کا مسکون مکان ہے(۱) حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی بطریق عموم مجاز حنث کا حکم کیا گیا ہے، فلا اشکال۔

پانچویں مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک صیغہ سے جو نذر و یمین کے انعقاد کا حکم کیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر تو صیغہ سے مستفاد ہے کہ صیغہ ہی نذر کا ہے اور اس صیغہ کا موجب و مقتضی یمین بھی ہے، کیونکہ اس میں ایجاب مباح پایا جاتا ہے، بایں معنی کہ رجب کا روزہ واجب نہیں تھا، اس کی نذر کی وجہ سے واجب ہوگیا، اور ایجابِ مباح بھی تحریمِ مباح کی طرح یمین ہے، اس لئے کہ ایجابِ مباح اپنی ضد کی تحریم کا مقتضی ہے، کیونکہ مباح کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں شق جائز ہوں ، اور جب ایک شق اپنے اوپر واجب کرلی تو دوسری شق خود بخود حرام ہوگئی، لہٰذا ایجاب مباح تحریم مباح کو متضمن ہوا، پس جس طرح تحریمِ مباح کا یمین ہونا نص سے ثابت ہے، اسی طرح ایجاب مباح کا یمین ہونا بھی نص سے دلالۃً ثابت قرار پائے گا، اور وہ نص ہے: ''يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ''(۲)

بہرحال اصل یہ بتلانا ہے کہ اس مسئلہ میں نذر کے انعقاد کا حکم صیغہ کی بنیاد پر ہے اور یمین کے انعقاد کا حکم اس کے موجب و مقتضی کی بنیاد پر، تو ہر دو کے اجتماع کی جہات علیحدہ علیحدہ ہیں، پس اس کو حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں کہا جائے گا، کہ وہ اس وقت لازم آتا، جبکہ دونوں کی جہات ایک ہوتیں۔(۳)

(۱) التحقیق الباھر۔

(۲) سورۃ التحریم، آیت: ۱، ۲۔

(۳) ویسے اس مسئلہ کی کل چھ صورتیں ہیں: (۱) اس جملہ سے قائل کی کچھ بھی نیت نہ ہو، (۲) نذر کی نیت کرے اور یمین کی نفی کردے، (۳) نذر کی نیت کرے اور یمین کی نفی نہ کرے (۴) یمین کی نیت کرے اور نذر کی نفی کردے، (۵) یمین کی نیت کرے اور نذر کی نفی نہ کرے، (۶) ہر دو کی نیت کرے، ان صورتوں میں سے پہلی تین صورتوں میں بالاتفاق نذر منعقد ہوگی، اور چوتھی صورت میں بالاتفاق یمین، اخیر کی دو صورتوں میں اختلاف ہے اور یہاں مصنفؒ کے کلام میں یہی دو صورتیں مراد ہیں، جیسا کہ ''ناویاً الیمین'' سے ظاہر ہے، حضرات طرفینؒ کے یہاں ان میں یمین اور نذر ہر دو منعقد ہوں گی، جس کی وجہ بیان کی گئی اور امام ابویوسفؒ کے یہاں صرف نذر منعقد ہوگی کہ صیغہ نذر کا ہے۔ (بدائع الصنائع ۴؍۲۴۴)۔

## لایصلی صلوۃ کے حلف کا حکم:

وَمِنْ هَذَا الْاَصْلِ: لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي صَلَاةً الخ :ایک شخص نے قسم کھائی :لایصلی صلاۃ تو اس صورت میں وہ کم ازکم دورکعت کے پڑھنے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی قسم میں ''صلوۃ'' کا اضافہ کیا ہے، جس سے مطلق یعنی کامل نماز مراد ہوگی، اور شریعت کی نگاہ میں دورکعت سے کم کامل نماز نہیں، چنانچہ حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے[۱] اس لئے حالف پوری دورکعات پڑھنے سے حانث ہوگا، البتہ اگروہ صرف ''لایصلی'' کہے تو پھر ایک رکعت کے پڑھنے سے ہی حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل صلاۃ انجام نہیں دے گا اور ایک رکعت پڑھ لینے سے فعل صلوۃ کی انجام دہی ہوجاتی ہے، کہ اس میں نماز کے تمام ارکان متحقق ہوجاتے ہیں، اگرچہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نیت باندھتے ہی وہ حانث ہوجائے جیسا کہ روزہ کے بارے میں قسم کھانے کی صورت میں روزہ کی ابتداء کرنے ہی سے حنث کا حکم ہوجاتا ہے، مگر چونکہ روزہ صرف ایک فعل (ترک مفطرات) پر مشتمل ہے، اسلئے وہاں ابتداء صوم ہی سے حنث کا حکم کردیا گیا اور نماز متعدد افعال (قیام، قراءت، رکوع وسجود) پر مشتمل ہوتی ہے، اس لئے جب تک پورے افعال متحقق نہ ہوں تو فعل صلاۃ کا اطلاق نہیں ہوگا، اور پورے افعال کا تحقق کامل ایک رکعت سے ہوتا ہے۔

مگر اس میں اختلاف ہے کہ کیا سجدہ میں محض وضع جبہہ سے افعال مکمل ہوجائیں گے، یا رفع جبہہ سے افعال مکمل ہوں گے؟ اس میں دونوں ہی قول ہیں: امام ابو یوسف اول کے قائل ہیں اور امام محمد ثانی کے، یہاں مسئلہ یمین میں حضرات فقہاء نے کسی کو راجح نہیں قرار دیا، البتہ مسئلہ صلوۃ میں امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، لہٰذا یہاں بھی انہیں کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔

## لایصلی الظهر کے حلف کا حکم:

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الظُّهْرَ الخ: کسی نے قسم کھائی کہ وہ ظہر کی نماز نہیں پڑھے گا، تو جبتک چار

(۱) وذلک الحدیث نصه: ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعة واحدیوتربها، رواه ابن عبدالله فی التمهید، ۵/۲۷۵، وقال ابن مسعود ﷺ: ماأجزأت رکعة واحدة قط رواه الامام محمد فی مؤطئه /باب السلام فی الوتر ص ۱۵۰۔

رکعت نہ پڑھ لے تو حانث نہیں ہوگا، کہ ظہر چار رکعت کو کہتے ہیں۔

ایسے ہی کسی نے قسم کھائی کہ وہ مثلاً ظہر جماعت سے نہیں پڑھے گا، پھر وہ جماعت میں شامل ہوا، مگر مسبوق ہوگیا اور صرف ایک رکعت جماعت کے ساتھ پڑھی، تو وہ شخص حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ محض ایک رکعت جماعت سے پڑھنے والا باجماعت نماز پڑھنے والا شمار نہیں ہوتا، کہ اس نے کچھ رکعات منفرداً پڑھی ہیں، گو جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے گی، کہ جماعت کی فضیلت محض نیت کی بنیاد پر بھی حاصل ہوجاتی ہے، اور کسی نے اگر اکثر رکعات جماعت سے پڑھیں تو اس میں اختلاف ہے، بعض للاکثر حکم الکل کے ضابطہ سے حانث مانتے ہیں علامہ سرخسیؒ اسی کے قائل ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ چونکہ حقیقۃً جماعت نہیں ملی، اس لئے حانث نہیں ہوگا، یہی راجح ہے۔(۱)

خَاتِمَةٌ تَشْمَلُ عَلَى فَوَائِدَ فِي تِلْكَ الْقَاعِدَةِ أَعْنِي: الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ.
الْفَائِدَةُ الْأُولَى: تُسْتَثْنَى مِنْهَا مَسَائِلُ: الْأُولَى: الْمُسْتَحَاضَةُ الْمُتَحَيِّرَةُ يَلْزَمُهَا الِاغْتِسَالُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ. الثَّانِيَةُ: إِذَا وَجَدَ بَلَلًا وَلَا يَدْرِي أَنَّهُ مَنِيٌّ، أَوْ مَذْيٌ قَدَّمْنَا إِيجَابَ الْغُسْلِ مَعَ وُجُودِ الشَّكِّ. الثَّالِثَةُ: وَجَدَ فَأْرَةً مَيِّتَةً وَلَمْ يَدْرِ مَتَى وَقَعَتْ وَكَانَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْهَا، قَدَّمْنَا وُجُوبَ الْإِعَادَةِ عَلَيْهِ مُفَصَّلًا مَعَ الشَّكِّ. الرَّابِعَةُ: قَدَّمْنَا أَنَّهُ لَوْ شَكَّ هَلْ كَبَّرَ لِلِافْتِتَاحِ أَوْ لَا، أَوْ أَحْدَثَ أَوْ لَا، أَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ أَوْ لَا، وَكَانَ أَوَّلَ مَا عَرَضَ لَهُ اسْتَقْبَلَ. الْخَامِسَةُ: أَصَابَتْ ثَوْبَهُ نَجَاسَةٌ وَلَا يَدْرِي أَيَّ مَوْضِعٍ أَصَابَتْهُ، غَسَلَ الْكُلَّ عَلَى مَا قَدَّمْنَا عَنْ الظَّهِيرِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ الِاخْتِلَافِ. السَّادِسَةُ: رَمَى صَيْدًا فَجَرَحَهُ، ثُمَّ تَغَيَّبَ عَنْ بَصَرِهِ، ثُمَّ وَجَدَهُ مَيِّتًا وَلَا يَدْرِي سَبَبَ مَوْتِهِ يَحْرُمُ مَعَ وُجُودِ الشَّكِّ لَكِنْ شَرَطَ فِي الْكَنْزِ(۲) لِحُرْمَتِهِ أَنْ يَقْعُدَ عَنْ طَلَبِهِ، وَشَرَطَ قَاضِي خَانْ أَنْ يَتَوَارَى عَنْ بَصَرِهِ،(۳) وَإِلَيْهِ يُشِيرُ مَا فِي الْهِدَايَةِ،(۴) وَالْمُعْتَمَدُ الْأَوَّلُ. السَّابِعَةُ: لَوْ أَكَلَتْ الْهِرَّةُ فَأْرَةً قَالُوا: إِنْ شَرِبَتْ عَلَى فَوْرِهَا الْمَاءَ يَتَنَجَّسُ كَشَارِبِ

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۱/۴۸۳۔

(۲) کنز الدقائق ص ۲۳۶۔

(۳) فتاوی قاضیخان علی ہامش الہندیہ ۳/ ۳۶۳، ۳۶۵۔

(۴) ہدایہ آخرین ص ۵۱۰۔

الْخَمْرِ إِذَا شَرِبَ الْمَاءَ عَلَى فَوْرِهِ وَلَوْ مَكَثَتْ سَاعَةً، ثُمَّ شَرِبَتْ لَا يَتَنَجَّسُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لِاحْتِمَالِ غَسْلِهَا فَمَهَا بِلُعَابِهَا. وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ يَتَنَجَّسُ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِ مِنْ أَنَّهَا لَا تَزُولُ إِلَّا بِالْمُطْلَقِ كَالْحُكْمِيَّةِ:

**ترجمہ**: خاتمہ: اس میں اس قاعدہ یعنی "الیقین لایزول بالشک" کے بارے میں چند فوائد مذکور ہیں، پہلا فائدہ: اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنی ہیں، پہلا مسئلہ: مستحاضہ متحیرہ اس پر ہر نماز کے لئے غسل کرنا لازم ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، دوسرا مسئلہ: جب کوئی شخص تری دیکھے اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ منی ہے یا مذی؟ تو ہم نے پہلے بیان کیا کہ شک کے باوجود غسل واجب ہوگا، تیسرا مسئلہ: کسی کو (کنویں میں) چوہا ملا اور اسے یہ علم نہیں کہ یہ کب گرا؟ اور وہ اس سے وضو بھی کر چکا تھا، تو ہم پہلے تفصیل سے بیان کر چکے کہ اس پر نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا شک کے باوجود۔ چوتھا مسئلہ: ہم نے پہلے ذکر کیا کہ اگر کسی کو شک ہوا کہ اس نے تکبیر افتتاح کہی یا نہیں کہی، اس کو حدث لاحق ہوا یا نہیں؟ یا اپنے سر کا مسح کیا یا نہیں؟ اور اس قسم کا شک اس کو پہلی مرتبہ پیش آیا ہو تو وہ از سر نو نماز پڑھے، پانچواں مسئلہ: کسی کے کپڑے پر نجاست لگی، اور یہ معلوم نہیں رہا کہ کس جگہ لگی؟ تو اس کے مطابق جو ہم نے "ظہیریہ" کے حوالہ سے پہلے ذکر کیا، وہ پورے کپڑے کو دھوئے گا، اور اس میں اختلاف بھی ہے، چھٹا مسئلہ: کسی نے شکار کو تیر مارا، جس سے اس کو زخم لگ گیا، پھر وہ شکاری کی نظر سے غائب ہو گیا، پھر وہ اس کو مردہ ملا، اور اس کی موت کا سبب معلوم نہیں، تو شک کے باوجود وہ حرام قرار پائے گا، لیکن "کنز الدقائق" میں اس کی حرمت کی شرط یہ بیان کی ہے کہ وہ اس کی تلاش سے بیٹھ گیا ہو، اور قاضی خان نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس کی نگاہ سے غائب ہو گیا ہو، اور اسی طرف وہ مشیر ہے جو ہدایہ میں ہے، اور معتمد قول پہلا ہے۔ ساتواں مسئلہ: اگر بلی نے چوہا کھایا تو فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے اس کے فوراً بعد پانی پیا تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا، جیسا کہ شراب پینے والا جب شراب کے فوراً بعد پانی پی لے (تو وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے) اور اگر وہ کچھ دیر ٹھہری رہی پھر اس نے پانی پیا تو امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ اس کا منہ اس کے لعاب سے دھل گیا ہو، اور امام محمد کے نزدیک (اب بھی) پانی ناپاک ہو جائے گا، (یہ حکم) ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ نجاست حقیقیہ صرف ماء مطلق سے زائل ہوتی ہے، جیسا کہ حکمیہ (ماء مطلق سے زائل ہوتی ہے)

## خاتمہ: جس میں چند فوائد مذکور ہیں:

**تشریح**: یہ قاعدہ جو بہت دور سے چلا آرہا ہے، ختم ہونے کو ہے، مصنفینؒ کی عادت ہے کہ جو مسائل رہ جاتے ہیں، ان کو باب کے اختتام پر ذکر کرتے ہیں اور اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے خاتمہ، مسائل شتی، تذییل اور تتمہ وغیرہ مختلف عناوین سے ان کو تعبیر کرتے ہیں، یہاں اس قاعدہ سے متعلقہ جو مزید افادات مصنفؒ کو بیان کرنے مقصود ہیں اس کے لئے انہوں نے ''خاتمہ'' کا عنوان ذکر کیا ہے، یہ خاتمہ چند فوائد پر مشتمل ہے، پہلے فائدہ میں اس قاعدہ سے مستثنیٰ مسائل مذکور ہیں۔

## (۱) فائدۂ اولیٰ : چند مستثنیٰ مسائل، پہلا مسئلہ: مستحاضہ متحیرہ کا حکم:

**اَلْفَائِدَةُ الْأُولَى: تُسْتَثْنٰى مِنْهَا مَسَائِلُ الخ**: اس قاعدہ سے مستثنیٰ مسائل میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو مستحاضہ متحیرہ ہو اس پر صحیح قول کے مطابق ہر نماز کے لئے غسل کرنا لازم ہے، مستحاضہ متحیرہ سے مراد وہ مستحاضہ ہے جس کو نہ حیض آنے کا وقت یاد ہو اور نہ بند ہونے کا، اور نہ ہی اس کے ایام یاد ہوں، چونکہ اس کے حق میں ہر وقت طہر، دخول فی الحیض اور خروج من الحیض سب محتمل ہیں، اور خروج من الحیض موجب غسل ہے اس لئے یہ ہر نماز غسل کرکے پڑھے گی، اگر چہ ضابطہ: **الیقین لایزول بالشك** کا تقاضہ یہ ہے کہ : اس پر غسل واجب نہ ہو، کیونکہ موجب غسل یعنی خروج من الحیض کا شک ہے، اور محض شک سے یقین (حالت حیض) زائل نہیں ہوتا، مگر بر بنائے احتیاط ضابطہ کے خلاف غسل کے وجوب کا حکم کیا گیا۔

## مستحاضہ عورت کی انواع اور ان کے مفصل احکام:

مستحاضہ عورت کئی طرح کی ہوتی ہے:

(۱) مستحاضہ مبتدأۃ: وہ عورت جس کو زندگی میں پہلی مرتبہ حیض آیا اور پھر مسلسل آنے لگا، اس کا حکم یہ ہے کہ دس روز تک اس کا خون حیض شمار ہوگا، اور بیس روز تک استحاضہ، اس عورت کا خون جبتک مستمر رہے اسی ترتیب کے لحاظ سے نماز روزہ وغیرہ کرتی رہے گی، یعنی جو دس روز حیض کے ہوں گے ان میں یہ ممنوع ہوں گے، اور جو بیس روز استحاضہ کے ہوں گے ان میں ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

(۲) مستحاضہ معتادہ: وہ عورت جس کو کچھ عرصہ باقاعدگی کے ساتھ خون آیا ہو اور پھر مسلسل خون

آنے لگا ہو، امام ابو یوسفؒ کے یہاں معتادہ ہونے کے لئے ایک مرتبہ باقاعدگی کے ساتھ خون آنا کافی ہے اور حضرات طرفینؒ کے یہاں دو مرتبہ، یعنی امام ابو یوسف کے مذہب کے مطابق اگر عورت کو ایک مرتبہ بھی باقاعدگی کے ساتھ حیض وطہر آجائے تو وہ معتادہ ہوجائے گی، خوہ اس کے بعد پھر دوبارہ باقاعدگی کے ساتھ خون نہ آئے، اور حضرات طرفینؒ کے یہاں ایسا دو مرتبہ ہونا ضروری ہے، تب عورت معتادہ ہوگی، فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔[1]

معتادہ کا حکم یہ ہے کہ اگر ایام عادت کے بعد بھی اس کو خون آتا رہے تو اگر پورے دس روز میں یا اس سے پہلے موقوف ہوجائے تو یہ عادت کی تبدیلی شمار ہوگی اور یہ سب خون حیض کہلائے گا اور اگر دس روز سے تجاوز کر جائے تو جتنے ایام کی عادت تھی اتنے ایام حیض کے اور باقی تمام استحاضہ کے ہوں گے، نیز اگر خون مسلسل جاری رہے، تو بھی یہی حکم ہوگا کہ بقدر عادت حیض اور باقی استحاضہ، مثلا اگر مہینہ میں سات روز حیض کی عادت تھی، تو جب تک خون مستمر رہے ہر ماہ سات دن حیض اور باقی ایام استحاضہ کے ہوں گے۔

(۳) مستحاضہ متحیرہ: وہ عورت جو پہلے معتادہ تھی یعنی اس کو باقاعدگی کے ساتھ خون آتا تھا پھر اس کو خون مسلسل آنے لگا اور اس کو خون کی اپنی سابقہ عادت بھی یاد نہ رہی، اس کی پھر تین صورتیں ہیں:

(الف) متحیرہ بالعدد: وہ عورت جس کو اپنے ایام حیض کی تعداد یاد نہ ہو کہ وہ کتنے روز تھے؟ البتہ اس کے وقوع کا زمانہ یاد ہو، مثلاً یہ کہ مہینہ کے پہلے عشرہ میں آتا تھا۔

(ب) متحیرہ بالزمان: وہ عورت جو وقوع حیض کا زمانہ بھول گئی ہو کہ وہ شروع ماہ تھا یا درمیان ماہ یا اخیر ماہ، البتہ ایام یاد ہوں۔

(ج) متحیرہ بالعدد والزمان: وہ عورت جسے نہ ایام حیض کی تعداد یاد ہو اور نہ اس کے وقوع کا زمانہ۔

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے اگر اس کو اپنے ایام وزمانۂ عادت یاد آجائے یا کم از کم کسی جانب ظن غالب قائم ہوجائے تو اسکے مطابق عمل کرے، اور اگر کچھ یاد نہ آئے اور نہ کسی جانب ظن غالب قائم ہوتو پھر اس کی مختلف صورتیں اور احکام حضرات فقہاء نے ذکر کئے ہیں، اور بنیادی اصول اس کے بارے

(۱) الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۰۰۔ البحر الرائق ۱/۲۲۴۔

میں یہ مقرر کیا ہے کہ اس کو جن ایام کے بارے میں ایام حیض ہونے کا یقین ہو ان میں وہ نماز چھوڑ دے، اور جن ایام میں طہر کا یقین ہو ان میں ہر نماز کے لئے وضوء کرے، اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ وہ حیض یا طہر یا دخول فی الحیض کے ایام ہیں، ان میں بھی یہی حکم ہے کہ ہر نماز کے لئے وضوء کرتی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ وہ طہر یا حیض یا خروج من الحیض کے ایام ہیں تو ہر نماز غسل کر کے پڑھتی رہے۔

اس اصول کے مطابق متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز چھوڑ دے گی، لہذا:

(الف) اگر اس کو حیض مہینہ کے اخیر میں آتا ہو تو حیض چونکہ دس روز سے زائد نہیں ہوتا، اس لئے بیس روز تک تو وہ طاہرہ شمار ہوگی اور وضوء کر کے نماز پڑھتی رہے گی، پھر بیس روز کے بعد بھی سات روز تک ہر نماز وضوء کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ ان ایام میں اگرچہ حیض شروع ہونے کا احتمال ہے، مگر چونکہ صرف احتمال ہے اس لئے وضوء کرنا کافی ہوگا، اور اخیر کے تین دنوں میں نماز چھوڑ دے گی، کہ ان ایام میں حیض متیقن ہے، اور ان تین یوم کے گزر جانے کے بعد وہ غسل کر کے پاک ہو جائے گی۔

(ب) اور اگر اس کو حیض بیس روز کے فوراً بعد آتا تھا تو پھر وہ بیس روز کے بعد تین یوم نماز چھوڑ دے گی، کہ حیض کی اقل مدت اتنی ہی ہے، پھر اس کے بعد اخیر ماہ تک ہر نماز غسل کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ ہر وقت محتمل ہے کہ حیض منقطع ہو گیا ہو، نیز ان دس دنوں میں رمضان ہو تو پہلے تین دن روزہ نہیں رکھے گی اور اخیر کے سات دنوں میں رکھنا لازم ہوگا، پھر ان دس روزوں کا اعادہ بھی ضروری ہوگا۔

اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے:

(الف) اگر وہ اپنے ایام حیض کو ان سے دوگنے یا دوگنے سے زائد زمانہ میں بھولی ہو تو ایسی صورت میں کسی بھی دن حیض متیقن نہیں ہوگا، مثلاً کسی عورت کو تین یوم حیض کی عادت تھی جو مہینہ کے اخیر عشرہ میں آتا تھا لیکن یہ معلوم نہ رہا کہ وہ کونسے تین روز تھے ابتداء کے، درمیان کے، اخیر کے، تو ان دس روز میں سے کسی بھی دن حیض متیقن نہیں، لہذا اس عورت کا حکم یہ ہوگا کہ عشرۂ اخیرہ کے پہلے تین روز وہ ہر نماز کے وقت ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی، کہ ان ایام میں دخول فی الحیض محتمل ہے، اس کے بعد اخیر ماہ تک ہر نماز کے لئے غسل کرے گی کہ ان ایام میں طہر، حیض اور خروج من الحیض ہر ایک محتمل ہے، اور خروج من الحیض موجب غسل ہے، اور اس کی عادت اگر چار پانچ روز حیض آنے کی ہو تو پھر چار پانچ

روز تک وضوء لکل صلوۃ اور پھر باقی ایام غسل لکل صلوۃ کرے گی، کہ اس صورت میں بھی کسی بھی روز حیض متیقن نہیں۔

(ب) اور اگر وہ اپنے ایام حیض ان سے دوگنے سے کم زمانہ میں بھولی ہو، تو ایسی صورت میں اس کے کچھ ایام میں حیض متیقن ہوگا، مثلاً مہینہ کے اخیر عشرہ میں چھ روز حیض آتا تھا مگر یہ یاد نہیں رہا، کہ وہ چھ یوم اخیر عشرہ کے ابتداء کے تھے یا اخیر کے، تو ان دس دنوں میں پانچویں اور چھٹے دن کا یوم حیض ہونا متیقن ہے، خواہ اس کو حیض ان دس دنوں میں شروع میں آتا ہو یا بیچ میں یا اخیر میں، لہٰذا ان دونوں میں تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اور اس سے پہلے کے چار روز میں وضو لکل صلوۃ کرے گی، کہ دخول فی الحیض محتمل ہے، اور اخیر کے چار روز میں غسل لکل صلوۃ کرے گی کہ خروج من الحیض کا امکان ہے۔

اور متحیرہ مُطلَقَہ (ای بالعدد والزمان) کا حکم یہ ہے کہ: جب اس کو طہر اور دخول فی الحیض میں شک ہو تو وہ وضوء لکل صلوۃ کرے گی، اور جب طہر اور خروج من الحیض میں شک ہو تو غسل لکل صلوۃ، مثلاً ایک عورت کو صرف اتنا یاد ہو کہ اس کو ہر ماہ حیض آتا تھا اور نصف اخیر میں منقطع ہوتا تھا، اس کے علاوہ کچھ یاد نہیں، تو مہینہ کے نصف اول میں طہر اور دخول فی الحیض ہر دو محتمل ہیں، لہٰذا ان ایام میں وہ وضوء لکل صلوۃ کرے گی، اور نصف اخیر میں طہر اور خروج من الحیض محتمل ہیں، اس لئے ان ایام میں وہ غسل لکل صلوۃ کرے گی، اور اگر کسی کو اتنا بھی یاد نہ ہو یعنی نہ حیض آنا یاد ہو نہ بند ہونا اور نہ اس کے ایام اور نہ اس کا زمانہ، تو چونکہ اس کے حق میں ہر وقت طہر دخول فی الحیض اور خروج من الحیض سب محتمل ہیں، لہٰذا یہ ہر نماز کیلئے غسل کرے گی، بلکہ ہر اگلے وقت میں پچھلے وقت میں پڑھی گئی نماز کا بھی احتیاطاً اعادہ کرے گی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جس وقت اس نے نماز پڑھی ہو اس وقت یہ حائضہ ہو اور پھر وقت کے خروج سے پہلے پاک ہوگئی ہو، لہٰذا اس نماز کی قضاء واجب ہوگی۔

(۴) مستحاضہ ممیزہ: وہ عورت جو خون کا رنگ دیکھ کر پہچان لے کہ وہ حیض ہے، یا استحاضہ، ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ تمیز باللون معتبر ہے لہٰذا ان کے مطابق ایسی عورت جس خون کو حیض سمجھے وہ ایام حیض کے ہوں گے، اور جس کو استحاضہ سمجھے وہ ایام استحاضہ کے ہوں گے، مگر امام اعظم ابوحنیفہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، ان کے مذہب میں صرف عادت معتبر ہے، جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی۔(۱)

(۱) البحر الرائق ۱/۲۱۹، رسائل ابن عابدین ۱/۹۹، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۹۱ نعمانیہ، درس ترمذی ۱/۳۶۲، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ۔

حیض واستحاضہ کے احکام کچھ پیچیدہ ہیں اور مردوں کو اس میں ابتلاء بھی نہیں، جس کی وجہ سے ان کی طرف کماحقہ توجہ نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ تفصیل ذکر کردی گئی، تاکہ اس بارے میں کچھ درک پیدا ہو، مفتی کو ہر طرح کے مسائل سے واسطہ پڑتا ہے، اس لئے اس کو سب مسائل سے مناسبت ہونی چاہئے۔

## دوسرا مسئلہ: کپڑوں پر تری نظر آئی اس کا حکم:

**الثَّانِيَةُ: إذَا وَجَدَ بَلَلًا وَلَا يَدْرِي أَنَّهُ مَنِيٌّ، أَوْ مَذْيٌ الخ:** ایک شخص نے اپنے کپڑوں پر تری دیکھی، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ منی ہے یا مذی؟ تو یہاں منی کا محض شک ہے اس کے باوجود غسل واجب ہوگا، حالانکہ اصل عدم خروج منی ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یقین پر شک کو مقدم کیا گیا، اس کی مکمل تفصیل اس قاعدہ کے تحت مذکور قاعدۂ ثالثہ: "**ماثبت بیقین لا یرتفع الا بیقین**" کے ذیل میں گزرچکی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: کپڑوں کے اندر سے مرا ہوا چوہا ملا:

**الثَّالِثَةُ: وَجَدَ فَأْرَةً مَيِّتَةً وَلَمْ يَدْرِ مَتَى وَقَعَتْ الخ:** یہ معروف مسئلہ ہے اس میں امام صاحبؒ کے یہاں گزشتہ تین روز اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں گزشتہ ایک روز کی نمازوں کا اعادہ ہوگا، حالانکہ اس کے ایک روز یا تین روز پہلے گرنے کا صرف شک ہے اور اصل طہارت ہے، مگر محض شک کی بناء پر یقین (طہارت) کے زوال کا حکم کیا گیا ہے، لہٰذا یہ بھی "**الیقین لا یزول بالشک**" سے مستثنیٰ ہے۔

## چوتھا مسئلہ: حدث کا شک:

**الرَّابِعَةُ: قَدَّمْنَا أَنَّهُ لَوْ شَكَّ هَلْ كَبَّرَ لِلِافْتِتَاحِ الخ:** یہ مسئلہ بھی قاعدہ "**ماثبت بیقین لا یرتفع الا بیقین**" کے تحت گزرچکا ہے، اس میں کئی مسئلہ جمع ہیں، ضابطہ سے استثناء کا تعلق صرف "**أحدث اولا**" والے مسئلہ کا ہے، کیونکہ اس میں جب صرف حدث کا شک ہے تو طہارت کے زوال کا حکم نہ ہونا چاہئے، مگر بربناء احتیاط اس میں محض شک سے زوال طہارت کا حکم کیا گیا اور نماز ازسرنو پڑھنے کو کہا گیا، باقی دو مسئلے یعنی تکبیر افتتاح اور مسح راس میں پہلی مرتبہ شک واقع ہو، تو ان کا استثناء سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ "**من شک هل فعَلَ شيئاً ام لا؟ فالأصل انه لم يفعل**" کے ضابطہ کے مطابق ہیں۔

## پانچواں مسئلہ: کپڑے پر نجاست لگی مگر اس کا محل معلوم نہیں:

**الْخَامِسَةُ: أَصَابَتْ ثَوْبَهُ نَجَاسَةٌ الخ:** یہ مسئلہ بھی اپنی تمام تر تفاصیل کے ساتھ شروع قاعدہ

میں گزر چکا ہے، اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں مکمل کپڑے کو دھویا جائے گا اور دوسرا یہ کہ کسی ایک حصہ کا دھونا کافی ہوجائے گا، تو پہلے قول کے مطابق جو مکمل کپڑا دھونے کا حکم ہے یہ ضابطہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ نجاست صرف ایک حصہ میں لگی ہے، اس لحاظ سے صرف اس حصہ کی ناپاکی متیقن ہے اور باقی کی غیر متیقن، لہٰذا وہ باقی "**الاصل الطهارة**" کے تحت پاک ہوگا، پس اسکے غسل کا حکم نہ ہونا چاہئے، مگر بربناء احتیاط اس کو بھی ناپاک قرار دے کر تمام کپڑے کے دھونے کا حکم کیا گیا، اور دوسرے قول کی رو سے۔ جو راجح ہے۔ یہ مسئلہ ضابطہ سے مستثنیٰ نہیں، کیونکہ اس میں صرف ایک حصہ کے دھونے کو کہا گیا اور ناپاک بھی ایک ہی حصہ ہوا تھا، تو یہ "**اليقين يزول باليقين**" کی صورت ہوئی نہ کہ "**اليقين يزول بالشك**" کی۔

## چھٹا مسئلہ: شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے اوجھل ہوگیا پھر مردہ ملا:

**السَّادِسَةُ: رَمَي صَيْدًا فَجَرَحَهُ، ثُمَّ تَغَيَّبَ عَنْ بَصَرِهِ الخ:** ایک شخص نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ زخمی ہوگیا لیکن زخمی ہونے کے بعد وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہوگیا، اس کے بعد وہ کہیں مرا ہوا ملا، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کس وجہ سے مرا ہے؟ تیر لگنے سے یا کسی اور وجہ سے؟ تو ظاہر تو یہی ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہے، اس لحاظ سے وہ حلال ہونا چاہئے، مگر ایک احتمال یہ بھی ہے کہ وہ کسی اور وجہ سے مرا ہو، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حرام ہو، تو یہاں اسی احتمال کو ترجیح ہوگی اور وہ شکار حرام قرار پائے گا، تو اس مسئلہ میں بھی شک واحتمال کو اس ظاہر پر مقدم کیا گیا جو یقین کے درجہ میں ہوتا ہے۔ البتہ اس شکار کی حرمت کے لئے "کنز" میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ شکاری نے اس کی تلاش ترک کردی ہو اور قاضیخاں میں ہے کہ محض نگاہوں سے اوجھل ہوجانے سے شکار حرام ہوجائے گا، صاحب ہدایہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلا قول معتمد وراجح ہے، اس لئے کہ شکار عامۃً صحراء ودرختوں کے بیچ کیا جاتا ہے، جہاں عامۃً شکار نظروں سے اوجھل ہوجاتا ہے، اسلئے محض نظروں سے اوجھل ہوجانے حرمت کا حکم لگادینے میں تنگی ہے، لہٰذا جبتک وہ تلاش وجستجو میں لگا رہے تو شکار حرام نہیں ہوگا، اور اگر وہ تھک ہار کر بیٹھ گیا اور مایوس ہوگیا پھر اس کے بعد جانور ملا تو وہ حرام شمار ہوگا۔

مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب ہدایہ دوسرے قول کے قائل ہیں یعنی محض نظروں

سے اوجھل ہوجانے سے ان کے یہاں بھی شکار حرام ہوجائے گا، مگر یہ صحیح نہیں، ان کے کلام سے ظاہر ہے کہ ان کے یہاں جانور قعود عن الطلب سے حرام ہوگا نہ کہ تواری عن البصر سے، بلکہ قاضیخاں بھی اسی کے قائل ہیں، ایک موقعہ سے اگرچہ ایہام ہوتا ہے کہ قاضیخاں کے یہاں محض تواری عن البصر سے جانور حرام ہوجائے گا، لیکن دوسرے موقعہ پر انہوں نے اس پر جزم ظاہر کیا ہے کہ قعود عن الطلب سے جانور حرام ہوگا، لہٰذا تمام کتب مذہب اس پر متفق ہیں کہ شکار قعود عن الطلب سے حرام ہوگا، جن کتب سے تواری عن البصر سے حرمت مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو وہم ہے یا مرجوح۔(۱)

## ساتواں مسئلہ: بلی چوہا کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈالدے یا شرابی شراب پینے کے فوراً بعد برتن منہ سے لگالے

**السَّابِعَةُ: لَوْ أَكَلَتْ الْهِرَّةُ فَأْرَةً الخ**: بلی نے چوہا کھایا، تو اس کے بعد اگر فوراً پانی کے برتن میں منہ ڈالدے تو پانی ناپاک ہوجائے گا جیسا کہ شراب پینے والا شراب پیتے ہی اگر پانی سے منہ لگالے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے، البتہ اگر بلی یا شرابی کچھ دیر کے بعد پانی میں منہ لگائیں، تو حضرات شیخینؒ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوگا، اور امام محمدؒ کے یہاں اس صورت میں بھی پانی ناپاک ہوجائے گا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں جس طرح نجاست حکمیہ صرف پانی سے ہی زائل ہوسکتی ہے، نجاست حقیقیہ بھی صرف پانی سے زائل ہوگی، کسی اور چیز سے نہیں، اس صورت میں چونکہ نجاست کو پانی سے زائل نہیں کیا گیا، اس لئے پانی ناپاک ہوجائے گا، اور حضرات شیخین کے یہاں نجاست حقیقیہ ہر مائع قالع چیز سے زائل ہوجاتی ہے، کچھ دیر ٹھہر کر پانی پینے کی صورت میں چونکہ امکان ہے کہ لعاب سے وہ نجاست زائل ہوگئی ہو، اس لئے اس صورت میں پانی ناپاک شمار نہیں ہوگا، تو حضرات شیخینؒ کے مذہب کے مطابق محض لعاب سے غسل کے احتمال پر اس مسئلہ میں یقینی نجاست کے زوال کا حکم کیا گیا، تو یہ مسئلہ بھی "**الیقین لا یزول بالشک**" سے مستثنیٰ ہوا۔

**وَهُنَا مَسَائِلُ تَحْتَاجُ إِلَى الْمُرَاجَعَةِ وَلَمْ أَرَهَا الْآنَ: مِنْهَا: شَكَّ مُسَافِرٌ أَ وَصَلَ بَلَدَهُ أَوْ لَا؟، وَمِنْهَا: شَكَّ مُسَافِرٌ هَلْ نَوَى الْإِقَامَةَ أَوْ لَا، وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ لَهُ التَّرَخُّصُ**

(۱) ردالمحتار ۵/۳۰۲ نعمانیہ۔

بِالشَّكِّ ثُمَّ رَأَيْت فِي التَّتَارْخَانِيَّةِ(۱)وَلَوْ شَكَّ فِي الصَّلَاةِ أَ مُقِيمٌ أَوْ مُسَافِرٌ، صَلَّى أَرْبَعًا وَيَقْعُدُ عَلَى الثَّانِيَةِ احْتِيَاطًا فَكَذَلِكَ إِذَا شَكَّ فِي نِيَّةِ الْإِقَامَةِ. وَمِنْهَا: صَاحِبُ الْعُذْرِ إِذَا شَكَّ فِي انْقِطَاعِهِ فَصَلَّى بِطَهَارَتِهِ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَصِحَّ. وَمِنْهَا: جَاءَ مِنْ قُدَّامِ الْإِمَامِ وَشَكَّ أَ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ أَمْ لَا، وَمِنْهَا: شَكَّ هَلْ سَبَقَ الْإِمَامَ بِالتَّكْبِيرِ، أَوْ لَا ثُمَّ رَأَيْت فِي التَّتَارْخَانِيَّةِ:(۲)وَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ الْمَأْمُومُ هَلْ سَبَقَ إِمَامَهُ بِالتَّكْبِيرِ أَوْ لَا؟ فَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ كَبَّرَ بَعْدَهُ أَجْزَأَهُ، وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ كَبَّرَ قَبْلَهُ لَمْ يُجْزِهِ. وَإِنْ اشْتَرَكَ الظَّنَّانِ أَجْزَأَ؛ لِأَنَّ أَمْرَهُ مَحْمُولٌ عَلَى السَّدَادِ حَتَّى يَظْهَرَ الْخَطَأُ (انْتَهَى). وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ حُكْمُ الْمَسْئَلَةِ الَّتِي قَبْلَهَا، وَهِيَ الشَّكُّ فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَمِنْهَا: مَنْ عَلَيْهِ فَائِتَةٌ وَشَكَّ فِي قَضَائِهَا فَهِيَ سِتَّةٌ.(۳)وفی التاتارخانیة(۴)رَجُلٌ لَا يَدْرِي هَلْ فِي ذِمَّتِهِ قَضَاءُ الْفَوَائِتِ أَمْ لَا؟ يُكْرَهُ لَهُ أَنْ يَنْوِيَ الْفَوَائِتَ، ثُمَّ قَالَ: وَإِذَا لَمْ يَدْرِ الرَّجُلُ أَنَّهُ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ الْفَوَائِتِ، أَوْ لَا؟. الْأَفْضَلُ أَنْ يَقْرَأَ فِي سُنَّةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ فِي الْأَرْبَعِ الْفَاتِحَةَ وَالسُّورَةَ انْتَهَى.

**ترجمہ**: اور یہاں چند مسائل ہیں جو مراجعت کے محتاج ہیں اور میں نے اب تک ان کو نہیں دیکھا، ان ہی مسائل میں سے یہ ہے کہ: ایک مسافر کو شک ہوا کہ وہ اپنے شہر میں پہنچ گیا یا نہیں، اور انھیں میں سے ہے کہ: ایک مسافر کو شک ہوا کہ اس نے اقامت کی نیت کی یا نہیں؟ اور مناسب یہ ہے کہ اسکو (محض) شک سے رخصت حاصل نہ ہو، پھر میں نے تاتارخانیہ میں دیکھا کہ: کسی کو نماز میں شک ہوا

---

(۱)الفتاوی التاتارخانية/ کتاب الصلوة/الفصل الثامن عشر فی مسائل الشک ۲/ ۴۳۶۔

(۲)الفتاوی التاتارخانية/الصلاة/تکبيرة الافتتاح ۲/ ۵۵، وفيه: "اذا استوی الظنان" بدل "اذا اشترک الظنان"

(۳)کذا في النسخة الهندية المتداولة ای بالتائين، فمعناه: فهي ست مسائل، وقد ورد التصريح به في نسخة المطبع المظهری، ففي بعض النسخ: "سنة" بالنون هو خطأ فاحش، وقد شرحها بعض الشراح بالاردية باعتبار هذا اللفظ وهو بناء الفاسد علی الفاسد۔

(۴)الفتاوی التاتارخانية/ کتاب الصلوة/قضاء الفوائت، ۲/ ۴۵۸، ۴۵۷، وفيه: "أن ينوی الفرائض" بدل "أن ينوي الفوائت". وزاد: لأن غير الفرائض لايجوز أن يسمی فريضة، وأيضا فيه هكذا: الأفضل أن يقرأ فی الأربع بنية الظهر والعصر والعشاء الفاتحة والسورة، فتأمل ما الفرق بينه وبين ما ذكره المصنف علیہ الرحمۃ

کہ وہ مسافر ہے یا مقیم؟ تو چار رکعت پڑھے، اور احتیاطاً دوسری رکعت میں قعدہ کرے، تو یہی حکم اسوقت ہوگا جبکہ نیت اقامت میں شک ہوجائے، اور انھیں میں سے ہے کہ: کسی عذر والے کو اس عذر کے خاتمہ میں شک ہوجائے، پھر وہ عذر ہی کی طہارت سے نماز پڑھ لے تو مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہو، اور انھیں میں سے ہے کہ: کوئی شخص امام کے سامنے سے آئے اور اس کو شک ہوجائے کہ وہ امام سے آگے تھا یا نہیں؟ اور انہی میں سے ہے کہ: کسی کو شک ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر تحریمہ کہدی یا نہیں؟ پھر میں نے تاتارخانیہ میں دیکھا کہ: جب مقتدی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی یا نہیں؟ تو اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی تو اس کی نماز ہوجائے گی، اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی تھی تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر دونوں گمان برابر درجہ کے ہوں تو بھی اس کی نماز ہوجائے گی، اس لئے کہ انسان کے معاملہ کو درستگی پر ہی محمول کیا جاتا ہے، الا یہ کہ خطاء ظاہر ہوجائے، انتہی، اور مناسب یہ ہے کہ اُس مسئلہ کا حکم بھی یہی ہو جو اس سے پہلے تھا یعنی امام سے آگے یا پیچھے ہونے میں شک کا مسئلہ: اور انہی میں سے ہے کہ: وہ شخص جس کے ذمہ فائتہ نماز ہو اور اس کو اس کی قضاء میں شک ہوجائے، تو یہ کل چھ مسائل ہیں (جو مراجعت کے محتاج ہیں) اور تارتاخانیہ میں ہے کہ: ایک آدمی کو معلوم نہیں کہ اس کے ذمہ فائتہ نمازوں کی قضاء ہے یا نہیں؟ تو اس کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ فائتہ نمازوں کی نیت کرے، پھر انہوں نے کہا کہ: جب کسی آدمی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے ذمہ فائتہ نمازوں میں سے کوئی نماز باقی رہ گئی یا نہیں؟ تو افضل یہ ہے کہ ظہر، عصر اور عشاء کی سنت کی چاروں رکعات میں فاتحہ اور سورۃ پڑھے، انتہی۔

## چند قابل تحقیق مسائل:

**تشریح**: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کچھ مسائل ہیں جو تحقیق و مراجعت کے محتاج ہیں، مجھے کتب فقہ میں ان کی تصریح نہیں مل سکی، چنانچہ مصنفؒ نے اپنے طور پر قواعد اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ان کا حکم مستنبط کیا ہے، یہ کل چھ مسائل ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے اخیر میں فرمایا بھی ہے: **فهي ستة**، وہ مسائل یہ ہیں:

## مسافر کو اپنے شہر پہنچ جانے یا اقامت کی نیت کرنے میں شک:

**مِنْهَا: شَكَّ مُسَافِرٌ أَ وَصَلَ بَلَدَهُ أَوْ لَا؟الخ:** کسی مسافر کو شک ہوگیا کہ وہ اپنے شہر پہنچا یا نہیں؟ اسی طرح کسی مسافر کو اس میں شک ہے کہ اس کی اقامت کی نیت ہے یا نہیں؟ بایں معنی کہ وہ کسی کے تابع ہو جس کا حال اسکو معلوم نہ ہو مثلاً سپاہی، غلام، منکوحہ، ورنہ اپنی نیت کا حال تو معلوم رہتا ہی ہے، تو یہ قصر کریں یا اتمام؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں اس کو رخصتِ سفر حاصل نہ ہو اور اس پر مقیم کے احکام جاری ہوں یعنی وہ اتمام وغیرہ کرے، جس کی وجہ یہ ہے کہ رخصتِ سفر اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ سفر متحقق ہو، محض شک سے سفر کی رخصتیں حاصل نہیں ہوتیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پھر مجھے تاتارخانیہ میں یہ صراحت ملی کہ کسی کو نماز میں شک ہو کہ وہ مقیم ہے یا مسافر؟ تو ایسا شخص اتمام کرے گا نہ کہ قصر، یعنی چار رکعت پڑھے گا، البتہ دوسری رکعت پر لازماً قعدہ کرے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ مسافر ہو، جس کے لئے دو رکعت پر قعدہ لازم ہے، بعینہ یہی نوعیت مذکورہ مسائل کی ہے کہ ان میں بھی مقیم ہونے میں شک ہے، لہٰذا ان صورتوں میں بھی چار رکعات پڑھی جائیں گی اور دوسری رکعت پر لازماً قعدہ کیا جائے گا۔

مگر ان مسائل کے اس حکم پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ "**الأصل بقاء ما كان على ما كان**" کا مقتضی تو یہ ہے کہ ان مسائل میں سفر کا حکم برقرار رہے، کہ ان کو مسافر ہونے کے بعد شک ہوا ہے، لہٰذا حسب ضابطہ مسافرت کا حکم باقی رہنا چاہئے، اور "تاتارخانیہ" کے حوالہ سے جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے، وہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ سفر کا تحقق نہ ہو، جیسا کہ اس سے متبادر ہے، لہٰذا یہ تصریح بھی مذکورہ قاعدہ کے معارض نہیں ہوئی، تو پھر ضابطہ کے خلاف کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ضابطہ کا مقتضی تو یہی ہے، جو ذکر کیا گیا، مگر چونکہ رخصتِ سفر محض شک سے حاصل نہیں ہوتی اس لئے اس کے مقتضی کو نظر انداز کردیا گیا۔(۱)

## صاحب عذر کو اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک:

**وَمِنْهَا: صَاحِبُ الْعُذْرِ إِذَا شَكَّ فِي انْقِطَاعِهِ الخ:** ایک صاحب عذر اپنی معذوری کے حکم کے

(۱) التحقیق الباھر۔

مطابق وضوء کر چکا، پھر اسے اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک ہوا، مگر اس نے اس شک کے باوجود اپنی عذر والی طہارت سے ہی نماز پڑھی، تو اس کی نماز ہوئی یا نہیں؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز نہ ہو، اس لئے کہ یہ نماز کی صحت اور عدم صحت میں شک ہے اور اصل عدم ہے، دوسرے یہ کہ طہارۃِ عذر عذر کے محقَّق ہونے پر ثابت ہوتی ہے اور یہاں عذر میں شک ہے، اس لئے اسکو طہارتِ عذر کی سہولت حاصل نہیں ہوگی، اگرچہ ضابطہ ''اليقين لايزول بالشك'' کا مقتضیٰ یہ ہے کہ نماز ہوجائے، کہ عذر کے انقطاع کا محض شک ہے اور طہارت عذر اس کے حق میں یقین سے ثابت ہے، لہٰذا حسب ضابطہ نماز ہوجانی چاہئے، مگر چونکہ مسئلہ نماز کا ہے جو احتیاط کی متقاضی ہے، اس لئے عدم صحت کا حکم کیا گیا، جیسا کہ اگر کسی کو اپنے عذر کے انقطاع کا یقین ہو اور پھر بھی وہ طہارت عذر کے ساتھ نماز پڑھ لے، تو اس کی نماز نہیں ہوتی، پس اسی طرح انقطاع عذر میں شک ہونے کی صورت میں بھی احتیاطاً نماز نہیں ہوگی۔(۱)

## امام سے آگے کھڑے ہونے یا اس سے پہلے تکبیر تحریمہ کہنے کا شک:

**وَمِنْهَا: جَاءَ مِنْ قُدَّامِ الْإِمَامِ وَشَكَّ الخ:** ایک شخص امام کے سامنے سے آیا اور اقتداء کی نیت کرکے امام کے ساتھ شریک ہوگیا، مگر اس کو شک ہوگیا کہ کہیں وہ امام سے آگے تو نہیں تھا، جسکی بناء پر اس کی نماز نہ ہوئی ہو؟ اسی طرح کسی مقتدی کو یہ شک ہوگیا کہ اس نے تکبیر تحریمہ امام سے پہلے کہی، یا بعد میں کہی؟ ان دونوں مسئلوں کی تصریح بھی مصنفؒ کو نہیں مل سکی تھی، مگر فرماتے ہیں کہ پھر مجھے دوسرے مسئلہ کی تصریح تاتارخانیہ میں مل گئی، وہ یہ کہ اگر کسی مقتدی کے ساتھ یہ صورت پیش آجائے تو وہ تحری کرے، اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی تو اس کی نماز ہوجائے گی، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی تو پھر اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر دونوں گمان برابر ہوں تو بھی اس کی نماز ہوجائے گی، اس لئے کہ مسلمانوں کے امور حتی الامکان صلاح پر محمول ہوتے ہیں، الایہ کہ ان کی غلطی ظاہر وباہر ہو، لہٰذا یہاں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے امام سے پہلے ہی تکبیر کہی ہوگی۔
مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ لگتا ہے کہ اس صورت میں بھی یہی حکم ہو، جبکہ کوئی شخص آگے

---

(۱) التحقيق الباهر.

کی جانب سے آ کر امام کے ساتھ شریک ہو اور اس کو امام سے آگے ہونے نہ ہونے میں شک ہو جائے، تو وہ بھی تحری کرے اور حسب تحری عمل کرلے، البتہ یہ حکم امام کے سامنے سے آ کر شریک ہونے میں ہے، کوئی اگر پیچھے کی جانب سے شریک ہو جیسا کہ عموماً یہی صورت ہوتی ہے، اور پھر امام سے آگے ہونے نہ ہونے میں شک ہو جائے تو ایسی صورت میں بلاتحری ہی نماز ہو جائے گی، اس لئے کہ ایسی صورت میں اصل عدمِ تقدم ہے۔(۱)

## فوت شدہ نماز کی ادائیگی کے میں شک:

وَمِنْهَا: مَنْ عَلَيْهِ فَائِتَةٌ وَشَكَّ فِي قَضَائِهَا الخ: ایک شخص کی نماز فوت ہوگئی، پھر اس کو شک ہوگیا کہ وہ اسکی قضاء کر چکا یا نہیں؟ تو یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جس کی صراحت مصنفؒ کو نہیں مل سکی، اس طرح یہ کل چھ مسائل ہوگئے، مگر تاتارخانیہ میں ایک مسلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں قضاء واجب نہیں، وہ یہ کہ کسی شخص کو یہ علم نہیں کہ اس کے ذمہ نمازوں کی قضاء ہے یا نہیں؟ تو اس کے حق میں یہ مکروہ ہے کہ وہ ایسی صورت میں جبکہ ذمہ میں قضاء ہونا متحقق نہیں، مستقلاً فوائت کی نیت سے نماز پڑھے، کیونکہ جب اس کو فوائت کے ذمہ میں ہونے کا محض شک ہے، یقین نہیں ہے، تو پھر ''الاصل العدم'' کے ضابطہ کے تحت اس کے ذمہ میں فائتہ نماز نہیں مانی جائے گی، لہٰذا قضاء بھی لازم نہیں ہوگی، نیز حدیث میں وارد ہے: ''لايصلى بعد صلوة مثلها''(۲) یعنی کوئی نماز دوبارہ نہ پڑھی جائے، تو یقینی طور پر ذمہ میں نہ ہونے کے باوجود قضاء کرنے کی صورت میں نہیں میں داخل ہونے کا امکان ہے، اس لئے بھی ایسی صورت میں قضاء نہ کی جائے۔

''تاتارخانیہ'' میں اسی کے ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ: اگر کسی کو اپنے ذمہ فائتہ نمازیں ہونے کا شک ہو تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ ظہر، عصر اور عشاء کی سنن قبلیہ فوائت کی نیت سے پڑھے اور چاروں رکعات میں فاتحہ کے ساتھ سورت ملائے، یعنی یہ سوچ کر کہ یہ تو فائتہ نماز ہے، جس میں اخیر کی دو رکعات میں ضم سورت کی حاجت نہیں، سورت ترک نہ کیجائے، بلکہ سنتوں کی طرح ان میں بھی اخیر کی دو رکعات میں

(۱) التحقيق الباهر۔

(۲) المصنف لابن ابی شيبة/عن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہ موقوفاً/من كره ان يصلى بعد الصلاة مثلها ۲/۲۱۔

ضم سورت کیا جائے، اس لئے کہ اگر اس کے ذمہ میں واقعۃً قضاء نماز ہوگی تو فوائت کی نیت ہونے کی وجہ سے وہ اداء ہوجائے گی، اور اخیر کی دو رکعات میں ضم سورۃ سے فوائت میں کچھ حرج واقع نہ ہوگا، اور اگر اس کے ذمہ میں فائتہ نماز نہیں ہوگی تو چونکہ سنن میں اخیر کی دو رکعات میں ضم سورۃ ضروری ہے تو وہ ضرورت پوری ہوکر اس کی یہ نماز سنت واقع ہوجائے گی، گو اس کی نیت فائتہ کی تھی، اس لئے کہ سنت فرض کی نیت سے بھی اداء ہوجاتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایسا شخص جس کو اپنے ذمہ نماز قضاء ہونے کا شک ہو تو وہ مستقل قضاء کرنے کے بجائے مذکورہ صورت اختیار کرلے، اگر اس کے ذمہ واقعۃً قضاء ہوئی تو وہ اداء ہوجائے گی، ورنہ سنت کی ادائیگی متیقن ہے۔

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ طریقہ سے قضاء نماز کی ادائیگی کیلئے قضاء کی نیت ضروری نہیں، سنت کی نیت بھی کافی ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا ہے: "**في سنة الظهر الخ**" حالانکہ یہ صحیح نہیں، ظہر وغیرہ کی سنت کے ضمن میں بھی فائتہ اس وقت اداء ہوگی، جبکہ وہ اس سنت کو فائتہ کی نیت سے پڑھے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اسی لئے خود تاتارخانیہ میں اس موقعہ پر "**سنة الظهر**" نہیں ہے، بلکہ "**بنية الظهر**" ذکر کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ "**سنة الظهر**" کے الفاظ سے مصنفؒ کا مقصود فقط یہ بتلانا ہے کہ ایسی صورت میں قضاء نماز ان نمازوں کی سنن کے ضمن میں اداء کرلی جائے، باقی نیت کیا کی جائے؟ اس سے مصنفؒ نے کوئی تعرض نہیں فرمایا، کیونکہ یہ تو معروف ہی ہے کہ فرض فرض ہی کی نیت سے اداء ہوتا ہے نہ کہ سنت کی نیت سے، یا پھر یہ کہا جائے گا کہ مصنفؒ سے یہاں تاتارخانیہ کا کلام نقل کرنے میں تسامح ہوگیا واللہ اعلم۔(۱)

**الْفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ: الشَّكُّ تَسَاوِي الطَّرَفَيْنِ وَالظَّنُّ الطَّرَفُ الرَّاجِحُ وَهُوَ تَرْجِيحُ جِهَةِ الصَّوَابِ وَالْوَهْمُ رُجْحَانُ جِهَةِ الْخَطَإِ، وَأَمَّا أَكْبَرُ الرَّأْيِ وَغَالِبُ الظَّنِّ فَهُوَ الطَّرَفُ الرَّاجِحُ إِذَا أَخَذَ بِهِ الْقَلْبُ، وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا ذَكَرَهُ اللَّامِشِيُّ فِي أُصُولِهِ(۲) وَحَاصِلُهُ: أَنَّ الظَّنَّ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ مِنْ قَبِيلِ الشَّكِّ؛ لِأَنَّهُمْ يُرِيدُونَ بِهِ التَّرَدُّدَ**

---

(۱) التحقیق الباهر۔

(۲) اللامشي: هو محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، ابو الثناء، عاش في اواخر الخامس و اوائل السادس الهجري وقد كان حيا في سنة ۵۳۹ من الهجرة، و"لامش" بكسر الميم قرية من قرى فرغانة، من بلاد ماوراء النهر، (انظر: الجواهر المضية للقرشي ۱۵۷/۲، تاج التراجم للقاسم بن قطلوبغا ۱۰۰/۲، الأنساب للسمعاني كشف الظنون ۸۱/۱) وقد طبع كتابه باسم "كتاب في اصول الفقه" وهذا البحث مذكور فيه على صفحة: ۳۵، ۳۶۔

بَيْنَ وُجُودِ الشَّيْءِ وَعَدَمِهِ سَوَاءٌ اسْتَوَيَا أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا، وَكَذَا قَالُوا فِي كِتَابِ الْإِقْرَارِ: لَوْ قَالَ: لَهُ عَلَيَّ أَلْف دِرْهَمٍ فِي ظَنِّي لَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ؛ لِأَنَّهُ لِلشَّكِّ (انتهى). وَغَالِبُ الظَّنِّ عِنْدَهُمْ مُلْحَقٌ بِالْيَقِينِ، وَهُوَ الَّذِي يُبْتَنَى عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ يَعْرِفُ ذٰلِكَ مَنْ تَصَفَّحَ كَلَامَهُمْ فِي الْأَبْوَابِ، صَرَّحُوا فِي نَوَاقِضِ الْوُضُوءِ بِأَنَّ الْغَالِبَ كَالْمُتَحَقِّقِ، وَصَرَّحُوا فِي الطَّلَاقِ بِأَنَّهُ إِذَا ظَنَّ الْوُقُوعَ لَمْ يَقَعْ، وَإِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ وَقَعَ۔

**ترجمہ**: دوسرا فائدہ: شک دونوں جانبوں کا مساوی ہونا ہے، اورظن: غالب پہلو ہے، اوروہ (غالب پہلو) درستگی کی جہت کے راجح ہونے کا نام ہے اوروہم: غلطی کی جہت کے راجح ہونے کا، اور بہرحال ''اکبررای اورغالب ظن'' تووہ غالب پہلو ہے جبکہ دل اس کوقبول کرلے، اورفقہاء کے یہاں وہی معتبر ہے جیسا کہ علامہ لامشیؒ نے اپنی ''اصول'' نامی کتاب میں ذکر کیاہے، اوراس کاخلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں ظن ازقبیل شک ہے، کیونکہ اس سے مراد ان کے یہاں شئے کے وجود اورعدم وجود کے درمیان تردد ہوتاہے، خواہ دونوں جانب برابرہوں یاان میں سے ایک راجح ہو، اوراسی طرح انہوں نے کتاب الاقرارمیں کہاہے کہ: اگرکسی نے کہا کہ: میرے ذمہ میرے گمان میں فلاں کے ایک ہزاردرہم ہیں تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ شک ہے انتہی، اورفقہاء کے یہاں غالب ظن یقین کے ساتھ ملحق ہے اور اسی پراحکام کا دارومدارہوتاہے، جومختلف ابواب میں ان کے کلام کے تتبع سے معلوم کیاجاسکتاہے، نواقض وضوء میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ غالب متحقق کے مثل ہے، اورطلاق میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ جب وقوع طلاق کامحض ظن ہوتو واقع نہیں ہوگی اورجب اس کا غالب گمان ہوتو واقع ہوجائے گی۔

## دوسرا فائدہ: شک، وہم، ظن اورظنِ غالب کامفہوم:

**تشریح**: یہ دوسرا فائدہ ہے کہ جس میں مصنفؒ نے شک، وہم، ظن اورغالب ظن کی تعریفات اور مفاہیم ذکرکئے ہیں، اس قاعدہ کے آغازمیں بھی ان میں سے بعض کا تذکرہ آچکاہے، یہاں خودمصنفؒ نے ان کو ذکرفرمایاہے، ''یقین'' کی بحث میں ان کا تذکرہ ''تعرف الأشياء باضدادها'' کے ضابطہ کے تحت

ہے۔(۱)

شک: اس کی جمع "شکوک" ہے، از روئے لغت: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں مطلق تردد "شک" کہلاتا ہے، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا کسی ایک کو ترجیح ہو اور حضرات فقہاء کے یہاں بھی یہ اپنے لغوی معنی میں مستعمل ہے، البتہ اصطلاحِ اہل اصول میں ہونے نہ ہونے کے دونوں پہلوؤں کے ذہن میں برابر درجہ میں موجود ہونے کا نام "شک" ہے، اور اگر دونوں پہلو برابر نہیں بلکہ کوئی ایک راجح یا مرجوح ہے تو اس کو شک نہیں کہا جائے گا، مصنفؒ نے اہل اصول کی اصطلاح کے مطابق ہی شک کی تعریف ذکر کی ہے، یہی اہل معقول کی اصطلاح بھی ہے۔(۲)

ظن: باب نصر کا مصدر ہے، بمعنی گمان، اسی سے "مظنۃ" جمع "مظان" آتا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں کسی شئے کے ملنے کا گمان ہو اور اصطلاحاً: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے ہر دو پہلوؤں میں سے جو پہلو راجح ہو "ظن" کہلاتا ہے۔ یہ ظن؛ یقین اور شک کے بیچ کا درجہ ہے، کیونکہ یقین کا درجہ ظن سے برتر ہے اور شک کا درجہ اس سے فروتر، اس لئے یہ کبھی یقین وشک کے معنی میں بھی استعمال کرلیا جاتا ہے، اس لحاظ سے یہ لفظ اضداد میں سے ہوا، علامہ زرکشیؒ نے اس بارے میں کہ کب یقین کے معنی میں ہوتا ہے اور کب شک

---

(۱) ان اقسام کا اصل مقسم اعتقاد یعنی قلب ودماغ میں موجود بات ہے، اور اہل معقول کے بیان کے مطابق اس کی کل چھ اقسام ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ: اعتقاد کی دو صورتیں ہیں، جازم اور غیر جازم، جازم: جو اس قدر پختہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی جانب مخالف کا احتمال نہ رہے اور غیر جازم وہ ہے کہ جس مین اعتقاد کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہو، اگر اعتقاد غیر جازم ہے تو اگر اس میں اعتقاد کی موافق ومخالف ہر دو جانب برابر درجہ میں محتمل ہوں اس کو "شک" کہتے ہیں اور اگر کوئی ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہو، تو جانب راجح "ظن" ہے اور جانب مرجوح "وہم"، اور اگر اعتقاد جازم ہو، جس میں جانب مخالف کا احتمال ہی نہ ہو تو اگر وہ اس قدر جزم کے باوجود واقع کے مطابق نہ ہو اس کو "جہل مرکب" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ڈبل جہالت، تہ بتہ جہالت، اور اگر وہ واقع کے مطابق ہو تو اگر وہ تشکیک سے زائل ہوجائے تو "تقلید" ہے ورنہ "یقین"، تو یقین کی تعریف یہ ہوئی: "هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، الثابت الذى لا يزول بالتشكيك"۔ پھر یقین کے تین درجات ہیں: علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین، اس درجہ کا علم جس کی تعریف کی گئی: علم الیقین ہے، پھر اگر اس کا مشاہدہ ہوجائے تو عین الیقین ہے اور اگر اسکا تجربہ بھی ہوجائے تو حق الیقین ہے، مثلاً آگ کے جلاڈالنے کا علم: علم الیقین ہے، آنکھوں سے اس کے جلاڈالنے کا مشاہدہ کرلیا جائے تو عین الیقین ہوجاتا ہے اور اگر آگ میں ہاتھ ڈال کر تجربہ کرلیا تو حق الیقین ہے۔

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية۔

کے معنی میں دو ضابطے بیان فرماتے ہیں:

(۱) جہاں ظن کی تعریف اور اس پر ثواب بیان کیا گیا ہو، وہاں اس کے معنی یقین کے ہونگے اور جہاں اس کی مذمت اور اس پر عذاب کی وعید آئی ہو وہاں اس کے معنی شک کے ہوں گے۔

(۲) ظن کے مدخول پر اگر ''اَن'' مخففہ ہو تو وہ شک کے معنی میں ہوگا، جیسے: ''بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا''(۱)۔ اور اگر اس کے مدخول پر ''اَنّ'' مشدده ہو تو وہ یقین کے معنی میں ہوگا، جیسے: ''اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ''(۲)

وہم: وہم کے لغوی معنی ہیں: کسی ایسی چیز کی طرف خیال جانا جو مراد نہ ہو، اور اصطلاحاً: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں جو پہلو مرجوح ہو اسکو ''وہم'' کہا جاتا ہے، لہٰذا ظن اور وہم ایک دوسرے کے مقابل ہیں، جانب راجح ظن ہے اور جانب مرجوح وہم، یہاں شرعی احکام میں وہم بالکل غیر معتبر ہے، محض اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔

غالب ظن: اس کو ''اکبر رائی'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں، کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے ہر دو پہلوؤں میں سے جو پہلو راجح ہو، جب اس میں مزید پختگی پیدا ہوجائے اور دل اس کو قبول کرلے، ''غالب ظن'' کہلاتا ہے، باب احکام میں فقہاء کے یہاں اسی کا اعتبار ہے، صرف ظن معتبر نہیں، چنانچہ علامہ لامشیؒ نے ذکر کیا ہے کہ فقہاء کے یہاں ظن، شک کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ ان کے مطابق شک یہ ہے کہ: کسی چیز کے وجود اور عدم وجود میں تردد ہو، خواہ یہ دونوں پہلو برابر درجہ میں ہوں یا کسی ایک جانب کو ترجیح ہو، اہل لغت نے بھی شک کا یہی مفہوم بیان کیا ہے، کما مر، لہٰذا اگر کسی ایک جانب کو ترجیح بھی ہو تو وہ بھی شک کے تحت داخل ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی حکم نہیں ہے، جبکہ اہل معقول (مناطقہ) اور اہل اصول کے یہاں ظن شک سے علیحدہ بھی ہے اور برتر بھی، لیکن اگر ظن قرائن وعلامات کی بنیاد پر کچھ قوت حاصل کرلے، جس کو غلبۂ ظن سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر وہ یقین کے ہم وزن ہوجاتا ہے، چنانچہ اس پر وہ سب احکام فقہاء مرتب کرتے ہیں جو یقین پر مرتب ہوتے، ہیں جیسا کہ مختلف ابواب میں ان کی تصریحات

(۱) الفتح: ۱۲۔

(۲) البقرہ: ۴۶، الموسوعة الفقهيه الكويتية۔

سے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے، نواقض وضوء کے ذیل میں انہوں نے ذکر کیا ہے: "الغالب کالمتحقق" اورطلاق کے باب میں انہوں نے لکھا ہے: کہ اگرکسی کو وقوع طلاق کا محض ظن ہوتو طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر غلبۂ ظن ہوتو واقع ہوجائے گی، البتہ غلبۂ ظن کے یقین کے ہم وزن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی معتبر ومستند دلیل پر مبنی ہو، بلامعتبر دلیل کے اگر غلبۂ ظن پیدا ہوتو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

## چند مسائل جن میں ظن غالب کافی نہیں:

نیز غلبۂ ظن جو یقین کے ساتھ ملحق ہے، یہ کلی ضابطہ نہیں ہے، بعض مسائل ایسے بھی ہیں، جن میں غلبۂ ظن کافی نہیں، یقین کے درجہ کا علم ہونا ضروری ہے، وہ مسائل یہ ہیں:

(۱) کسی شخص نے دو بہنوں سے متعاقباً (آگے پیچھے) نکاح کیا اور یہ بھول گیا کہ پہلے کس سے نکاح ہوا تھا؛ تو ہر دو بہنوں کو اس سے علیحدہ کردیا جائے گا، محض غلبۂ ظن کی بنیاد پر کسی ایک کو اس کے نکاح میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، تاآنکہ یقین کی حد تک معلوم نہ ہوجائے کہ اولا کس سے عقد ہوا تھا؛ اس لئے کہ فروج سے وابستہ مسائل میں محض تخمین وتحری کافی نہیں ہوتی۔

(۲) اپنی چند بیویوں میں سے کسی ایک معین بیوی کو طلاق دیدی جائے، پھر ذہن سے نکل جائے کہ وہ کونسی تھی، تو جبتک مطلقہ کا یقینی علم نہ ہوجائے اس کیلئے ان میں سے کسی سے بھی وطی کرنا جائے نہیں ہوگا، حتی کہ اگر کسی کے مطلقہ ہونے کا غلبۂ ظن بھی ہو، تب بھی اس کو مطلقہ مان کر بقیہ بیویوں سے صحبت وقربت کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فروج کے معاملات میں تخمین وتحری کا دخل نہیں۔

(۳) کوئی عورت حاملہ ہوتو اگرچہ اسکا حمل ظاہر وباہر ہواور ہر دیکھنے والے کا غالب گمان ہو کہ وہ حاملہ ہے، مگر پھر بھی فقہاء نے اس کے حمل پر یقینی احکام مرتب نہیں فرمائے، چنانچہ اگر کوئی شخص اس حمل کے لئے کسی شئ کی وصیت کرے یا اس کے لئے کوئی چیز وقف کرے تو وہ معتبر نہیں، البتہ اگر وقتِ وصیت اور وقتِ وقف سے چھ ماہ کے اندر ولادت ہوجائے تو ایسی صورت میں وہ وصیت اور وقف نافذ العمل ہوں گے، اس لئے کہ چھ ماہ کے اندر اندر پیدائش سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ بوقت وصیت یا وقف ماں کے پیٹ میں بچہ یقیناً موجود تھا، کیونکہ چھ ماہ سے کم میں بچہ کی پیدائش متصور نہیں۔(۱)

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص: ۸۰، القواعد الفقهيه للزحيلي رحمه الله ۱/ ۱۰۷۔

الْفَائِدَةُ الثَّالِثَةُ: فِي الِاسْتِصْحَابِ وَهُوَ كَمَا فِي التَّحْرِيرِ (۱) الْحُكْمُ بِبَقَاءِ أَمْرٍ مُحَقَّقٍ لَمْ يُظَنَّ عَدَمُهُ وَاخْتُلِفَ فِي حُجِّيَّتِهِ فَقِيلَ حُجَّةٌ مُطْلَقًا وَنَفَاهُ كَثِيرٌ مُطْلَقًا، وَاخْتَارَ الْفُحُولُ الثَّلَاثَةُ أَبُو زَيْدٍ (۲) وشمس الائمه، (۳) وفخر الاسلام (۴) أَنَّهُ حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ لَا لِلِاسْتِحْقَاقِ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ وَالْوَجْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا؛ لِأَنَّ (۵) الدَّفْعَ اسْتِمْرَارُ عَدَمِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لِأَنَّ مُوجِبَ الْوُجُودِ لَيْسَ مُوجِبَ بَقَائِهِ فَالْحُكْمُ بِبَقَائِهِ بِلَا دَلِيلٍ، كَذَا فِي التَّحْرِيرِ. (۶)

**ترجمہ**: تیسرا فائدہ: استصحاب کے بیان میں ہے اور وہ جیسا کہ ''التحریر'' میں ہے: اس امر محقق کے بقاء کا فیصلہ ہے جس کی معدومی کا گمان نہ ہو، اور اس کی حجیت میں اختلاف کیا گیا ہے، پس یہ بھی کہا گیا کہ وہ مطلقا حجت ہے، اور بہت سے فقہاء نے اس کے حجت ہونے کی مطلقاً نفی کی ہے، اور تین بڑے فقہاء ابوزید، شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے یہ اختیار کیا ہے کہ یہ دفع کے لئے حجت ہے، استحقاق کے لئے نہیں، اور یہی فقہاء کے یہاں مشہور ہے، اور وجیہ بات یہ ہے کہ وہ مطلقاً حجت نہیں ہے، اس لئے کہ دفع؛ عدم اصلی کے استمرار اور بقاء کا نام ہے اور اس لئے کہ شیٔ کے وجود کی دلیل اس کے بقاء کی دلیل نہیں ہوتی لہٰذا اس کے بقاء کا حکم لگانا بلا دلیل ہوگا، کذا فی التحریر۔

## تیسرا فائدہ: استصحاب کی تعریف، اقسام اور اس کا درجہ:

**تشریح**: یہ تیسرا فائدہ ہے، جس میں مصنفؒ نے استصحاب کی بحث ذکر کی ہے، ''استصحاب'' کے لغوی معنیٰ ہیں، طلب المصاحبۃ یعنی کسی کا ساتھ چاہنا اور دوام المصاحبۃ یعنی کسی کی صحبت میں مستقل رہنا،

(۱) أي: التحرير في اصول الفقه لابن الهمام صاحب فتح القدير، انظر له: التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ۱/ ۲۹۰۔

(۲) أي: أبو زيد الدبوسي، وقد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب۔

(۳) أي: شمس الأئمه السرخسي، صاحب المبسوط، وقد تقدمت ترجمته أيضاً في بداية الكتاب۔

(۴) أي: فخر الاسلام البزدوي، وأيضاً قد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب۔

(۵) وفي نسخة المطبع المظهري "ولأن" مع زيادة حرف العطف۔

(۶) انظر له: التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام ۱/ ۲۹۰۔

چونکہ ''استصحاب'' میں جیسا کہ تعریف سے معلوم ہوگا، زمانۂ ماضی میں ثابت شدہ حکم زمانۂ حال میں بھی برقرار رہتا ہے وبالعکس، جس کی وجہ سے ماضی کو حال کی اور حال کو ماضی کی صحبت حاصل ہوجاتی ہے اور حکم کو دوام واستقلال حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اس اصطلاح کو ''استصحاب'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور اصطلاحاً اس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) **الحكم على الشئ بالحال التي كان عليها من قبل حتى يقوم عليها دليل على تغير تلك الحال**، یعنی کسی شئے پر اس حال کے مطابق حکم لگانا جس پر وہ پہلے تھی، یہاں تک کہ اس حال کے تغیر پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

(۲) **الحكم بثبوت امر او نفيه في الزمان الحاضر او المستقبل بناءً على ثبوته او عدمه في الزمان الماضي لعدم قيام الدليل على تغيره**، یعنی تغیر کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے زمانۂ ماضی میں کسی شئے کے ثبوت یا نفی کا جو حکم تھا، زمانۂ حال یا استقبال میں بھی اسی ثبوت یا نفی کے مطابق حکم لگانا۔

(۳) **الحكم ببقاء امر محقق لم يظن عدمه**، یعنی اس ثابت شدہ امر کے بقاء کا حکم لگانا کہ جس کی معدومی کا ظن غالب نہ ہو، یہ علامہ ابن الہمامؒ کی تعریف ہے جس کو انہوں نے اپنی کتاب ''تحریر الاصول'' میں ذکر کیا ہے، اور مصنفؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۴) ''**الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير**'' یعنی تغیر پر دلالت کرنے والی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ثابت شدہ حکم ہی کے باقی رہنے کا حکم لگانا۔

(۵) ''**الجهل بالمُغيِّر**'' یعنی تغیر پر دلالت کرنے والی دلیل سے ناواقف ہونا (جس کی وجہ سے وہی حکم لگادینا جو پہلے تھا) یہ استصحاب کی مختصر ترین تعریف ہے۔

(۶) ''**الحكم بثبوت امر في وقت بناءً على ثبوته في وقت آخر**'' یعنی کسی دوسرے وقت میں ثابت ہونے کی بنیاد پر کسی امر کے کسی وقت میں ثابت ہونے کا فیصلہ کرنا، اس تعریف کو سب سے اولیٰ وانسب کہا گیا ہے، کیونکہ یہ زمانہ ماضی یا زمانۂ حال کے ساتھ خاص نہ ہونے کی وجہ سے استصحاب کی ہر دو قسموں ''استصحاب الحال بالماضی'' اور ''استصحاب الماضی بالحال'' کو شامل ہے، کما سیجیٔ۔

استصحاب کی اس کے علاوہ اور بھی تعریفات کی گئی ہیں، مگر یہ تمام تعریفوں میں محض الفاظ اور تعبیر کا فرق ہے، ورنہ حاصل سب کا یہ ہے کہ: تغیر کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے کسی ثابت شدہ حکم کو برقرار رکھنا،

خواہ زمانۂ ماضی میں ثابت شدہ حکم کو زمانۂ حال میں برقرار رکھا جائے، یا زمانہ حال میں ثابت حکم کو زمانۂ ماضی میں بھی ثابت تسلیم کیا جائے، اول کو ''استصحاب الحال بالماضی'' اور ثانی کو ''استصحاب الماضی بالحال'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہر دو کی مثالیں آئندہ آرہی ہے، ماقبل میں جو متعدد قواعد ذکر کئے گئے، مثلاً ''الیقین لایزول بالشك'' ''الأصل براءة الذمة'' ''الأصل العدم'' ''الأصل في الأشياء الإباحة'' ''الأصل في الإبضاع التحريم'' وغیرہ یہ سب قواعد بھی استصحاب پر مبنی اور اسی کے مظاہر ہیں، چنانچہ متعلقہ مسئلہ میں دلیل نہ ہونے کی صورت میں ان قواعد کے مطابق اصل اور سابق حکم برقرار رکھا جاتا ہے۔

یہ استصحاب اس وقت کام آتا ہے جب اور کوئی دلیل موجود نہ ہو، اسی لئے علامہ خوارزمیؒ نے فرمایا ہے :هو آخر مدار الفتوى، یعنی استصحاب فتوی کا آخری سہارا ہے، اس لئے کہ مجتہد یا مفتی کو متعلقہ مسئلہ میں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کہیں بھی کوئی دلیل نہ ملے، تو پھر استصحاب کے مطابق ثبوت یا نفی کا حکم کیا جاتا ہے، چنانچہ ثابت شدہ امر کے زوال میں تردد ہو تو بقاء کا حکم ہوتا ہے، اور اگر غیر ثابت امر کے بارے میں تردد ہو تو عدم ثبوت کا حکم ہوگا، کہ اصل عدم ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہے کہ استصحاب آخری درجہ کی دلیل اور فقہ کا کمزور ترین ماخذ ہے، لہذا جس امر کے ثبوت یا نفی پر کوئی اور دلیل ہو وہاں استصحاب سے استدلال نہیں کیا جائے گا اسی طرح اعتقادی امور میں بھی یہ حجت نہیں کہ ان کے لئے نصوص قطعیہ درکار ہیں۔(۱)

---

(۱) **استصحاب کے انطباق کی نوعیتیں:** استصحاب یعنی سابق کی حکم برقراری کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) جن اشیاء کے بارے میں حرمت وممانعت کی دلیل موجود نہ ہو، ان میں ''اباحت اصلیہ'' کا حکم برقرار رکھنا، چونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، جس کے دلائل ماقبل میں اسی ضابطہ کے تحت گزر چکے ہیں، اس لئے ہر وہ امر نو جس کی حلت وحرمت اور جواز وعدم جواز کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس ضابطہ کے مطابق اس کو مباح قرار دیا جائے گا، اس کو ''استصحاب اباحت اصلیہ'' کہتے ہیں۔

(۲) عدم اصلی پر برقرار رکھنا، یعنی جس امر کے مکلف ہونے نہ ہونے کے بارے میں کوئی شرعی نص نہ ہو تو اس کا مکلف نہ قرار دینا، اس لئے کہ جبتک دلیل شرعی موجود نہ ہو، انسان پر نہ کسی چیز کو کرنا لازم ہوتا ہے اور نہ نہ کرنا، اسی لئے پانچ نمازوں اور تیس روزوں سے زائد نماز روزہ کا انسان مکلف نہیں، کہ اس پر دلیل موجود نہیں، اس کو ''استصحاب براءت اصلیہ'' کہا جاتا ہے۔

(۳) جو حکم عام ہو تو تخصیص کی دلیل ثابت ہونے تک اس کو اپنے عموم پر برقرار رکھنا، اسی طرح نص سے ثابت شدہ امر کو اس کے نسخ کے ثابت ہونے تک اپنے حکم پر برقرار رکھنا، اول کو ''استصحاب عموم'' اور ثانی کو ''استصحاب نص'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## استصحاب کی حجیت کے بارے میں اختلاف:

**وَاخْتُلِفَ فِيْ حُجِّيَّتِهٖ الخ:** استصحاب حجت ہے یا نہیں؟ اور اگر حجت ہے تو کس حد تک حجت ہے؟ اس بارے میں مصنفؒ نے تین مذاہب ذکر فرمائے ہیں:

(۱) استصحاب مطلقاً حجت نہیں اور کسی بھی درجہ میں اس کا اعتبار نہیں، نہ سابق حکم کو برقرار رکھنے کے لئے، اور نہ جدید حق کے اثبات کے لئے، اس لئے کہ کسی بھی شئے کے ثبوت کے لئے دلیل چاہئے، اور دلیل کی ضرورت جیسے ماضی میں ابتداء امر میں ہے، ایسے ہی حال میں شئے کی بقاء کے لئے بھی دلیل درکار ہے، ورنہ شئے کا بلا دلیل ثابت ہونا لازم آئے گا، یہ متکلمین کا مذہب ہے۔

(۲) اس کے برعکس جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ استصحاب مطلقاً حجت ہے، اور اس کی بنیاد پر جدید حقوق بھی ثابت ہوسکتے ہیں، اور قدیم ثابت شدہ احکام بھی برقرار رکھے جاسکتے ہیں، حضرات شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور ظاہریہ وشعیہ جماعت کا مذہب بھی یہی ہے، یہ حضرات قرآن وسنت کے نصوص کے علاوہ اس سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ زمانۂ ماضی میں جس چیز کا وجود یا عدم ثابت ہوچکا، تو جب تک اس کے خلاف دلیل موجود نہ ہو راجح اور غالب گمان یہی ہے کہ وہ شئے اپنی سابقہ حالت پر باقی

---

(بقیہ گذشتہ صفحہ) (۴) شرعاً یا عقلاً جو حکم ثابت ہو اور وہ حکم کسی زمانہ کے ساتھ خاص بھی نہ ہو، تو جبتک اس کے تغیر پر دلیل قائم نہ ہوجائے اسی حکم کو برقرار رکھنا، مثلاً بیع کے نتیجہ میں جو ملکیت ثابت ہو تو اس کے زوال کے ثبوت تک ملکیت کا حکم باقی رکھنا، یا کسی وجہ سے کسی کے ذمہ کوئی دین ثابت ہوجائے تو تا اداء دین اس کو مشغول الذمہ قرار دینا وغیرہ، اس کا نام "استصحاب وصف" ہے۔

(۵) اجماع سے ثابت حکم کو محل خلاف برقرار رکھنا، بایں معنی کہ کسی ایک حال کے بارے میں ائمہ مجتہدین متفق ہوجائیں پھر وہ حال بدل جائے تو حکم میں اختلاف ہوجائے، مثلاً پانی نہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق تیمم سے نماز جائز ہے، لیکن اگر درمیان نماز میں پانی مل جائے تو امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے یہاں اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ پانی ملنے سے قبل بغیر پانی کے اس کی نماز کی درستگی پر اجماع ہوچکا تھا، لہٰذا وہ اجماعی حکم برقرار رہے گا، تا آنکہ ایسی کوئی دلیل موجود ہو جس سے یہ ثابت ہو کہ درمیان میں پانی کا میسر ہوجانا مبطل صلوۃ ہے، کیونکہ جس دلیل سے اس حال میں نماز پڑھنے کی اجازت ہوئی ہے، وہ اس اجازت کے دوام وبقاء پر دلالت کرتی ہے، اور امام ابوحنیفہ وامام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اجماع کا تعلق پانی نہ ہونے کی صورت سے تھا اور اب پانی مل چکا ہے، "**والفرق بينهما ظاهر**"۔ جو حضرات استصحاب کی اس صورت کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کا نام "استصحاب اجماع" ہے۔ (اصول الفقہ الاسلامی للعلامۃ الزحیلی ۲/۸۸۸)۔

ہے، لہٰذا اسی کے مطابق اس کا حکم ہوگا، قدیم ثابت شدہ احکام بھی باقی رکھے جائیں گے اور جدید حقوق بھی ثابت کئے جائیں گے۔

(۳) محققین فقہاء احناف نے ان کے بین بین یہ موقف اختیار کیا ہے کہ استصحاب کی بنیاد پر سابق احکام برقرار رکھے جاسکتے ہیں، مگر کوئی نیا حکم محض اس کی بنیاد پر ثابت نہیں ہوسکتا، بالفاظِ مختصر استصحاب صرف حجۃ دافعہ ہے نہ کہ حجۃ مثبتہ، اس مذہب کو اختیار کرنے والوں میں قاضی ابوزید دبوسی، فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کی یہ تفریق دراصل استصحاب کی واقعی صورت حال پر مبنی ہے، چونکہ وہ فی نفسہ ایک کمزور اور ضعیف دلیل ہے کمامر، اس لئے اس کی بنیاد پر کوئی نیا حق ثابت نہیں ہوسکتا، البتہ سابق احکام کی برقراری اس کی بنیاد پر ہوسکتی ہے، کیونکہ سابق احکام اپنے مواقع پر دلیل سے ثابت ہوئے ہیں، اب صرف ان کی برقراری کا مسئلہ ہے نہ کہ اثبات کا، اور استصحاب اس حد تک حجت بن سکتا ہے، استصحاب کو مطلق حجت قرار دینے والوں نے جن نصوص سے استدلال کیا ہے ان سے بھی استصحاب کا محض سابق احکام کی برقراری کی حد تک حجت ہونا معلوم ہوتا ہے نہ کہ علی الاطلاق حجت ہونا اس تفصیل سے واضح ہے کہ استصحاب کے حجت ہونے پر ائمہ اربعہ متفق ہیں، بس یہ فرق ہے کہ ائمہ ثلاثہ اس کو دفعاً و اثباتاً ہر دو طرح حجت مانتے ہیں جبکہ احناف صرف دفعاً۔

واضح رہے کہ احناف کے یہاں یہی مذہب جو ذکر کیا گیا مشہور بھی ہے اور معمول بہ بھی، مگر مصنفؒ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ استصحاب علی الاطلاق حجت نہیں، نہ دفعاً اور نہ اثباتاً، اثباتاً یعنی جدید احکام کے اثبات کیلئے تو محققین فقہاء احناف بھی حجت نہیں مانتے، اس لئے مصنف نے اس بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں سمجھی، البتہ دفعاً حجت ہونے کے قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: دفع دراصل عدم اصلی کے استمرار اور تسلسل کا نام ہے، نہ کہ استصحاب کا، مثلاً کوئی شخص مفقود ہوجائے اور کوئی اس کے مال کا وارث ہونے کا مدعی اور اس کی تقسیم کا طالب ہو، تو اس کے مال کو محض اس کے دعوی کی بنیاد پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، کہ اصل عدم تقسیم ہے، لہٰذا جب تک تقسیم کا استحقاق دلیل سے ثابت نہ ہو تو عدم تقسیم کا حکم ہوگا، تو اس صورت میں مال کی عدم تقسیم کا حکم عدم اصلی کی بنیاد پر ہے، نہ کہ استصحابِ حال کی بنیاد پر، استصحاب حال تو اس وقت ہوتا جبکہ یہ حکم کیا جاتا کہ مفقود زندہ و باقی ہے اس لئے اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، اور یہ حکم کیا ہی نہیں گیا، جسکی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا اولاً ثبوت علیحدہ چیز ہے اور اس کا دوام

وبقاء علیحدہ چیز، لہٰذا ہرایک کے لئے دلیل بھی علیحدہ چاہئے، ثبوت کی دلیل بقاء کی دلیل نہیں ہوسکتی، اس لئے اگرثبوت کی دلیل کی بنیاد پر بقاء کا حکم لگایا جائے، تو یہ حکم بلادلیل ہوگا، الحاصل یہ استصحاب حال نہیں، لہٰذا یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ استصحاب حال دفعاً حجت ہے۔

مگرمصنفؒ کی یہ تقریر واستدلال اپنے مقصد میں مفید نہیں، اس لئے کہ یہ صرف اصطلاح وتعبیر کا فرق ہوا، ورنہ اس پرہردوفریق متفق ہیں کہ جبتک سابق حال کا تغیر دلیل سے ثابت نہ ہوجائے، تو اس حال کے احکام برقراررہیں گے، اسی لئے مذکورہ صورت میں مال کی عدم تقسیم کا حکم ہوا، اب خواہ یہ کہا جائے کہ یہ استصحاب حال کی بنیاد پرہے اورخواہ یہ کہا جائے کہ عدم اصل ہے، لہٰذا جبتک نئے حکم کے وجود پردلیل نہ ہوتو اس کومعدوم تسلیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

واضح رہے کہ عبارت : ''**لأن الدفع استمرار عدمه الأصلي لأن موجب الوجود ليس موجب بقائه الخ**''میں اشباہ کے نسخے مختلف ہیں، عام نسخوں میں یہ پوری عبارت ایک ہے، درمیان میں حرف عطف نہیں ہے، اس صورت میں اس پوری عبارت کاتعلق صرف ایک پہلویعنی دفعاحجت ہونے کی تردید کرنے سے ہوگا، اوپرجومطلب ذکرکیا گیا وہ اسی لحاظ سے ذکرکیاگیاہے، اورایک نسخہ میں درمیان میں حرف عطف بھی ہے : ''**ولأن موجب الوجود الخ**'' اس صورت میں یہ عبارت استصحاب کے دفعاًواثباتاً ہردوطرح سے حجت ہونے کی تردید پرمشتمل ہوگی، اورمطلب یہ ہوگا کہ دفعاً اس لئے حجت نہیں کہ دفع دراصل عدم اصلی کے استمرار کا نام ہے، نہ کہ استصحاب حال کا، اوراثباتا اس لئے حجت نہیں کہ وجود وثبوت کی دلیل بقاء ودوام کی دلیل نہیں ہوتی، لہٰذامحض ثبوت ووجود کی دلیل کی بنیاد پربقاء ودوام مان کراس پراحکام کاترتب کرنا بلادلیل شمارہوگا، **وهو غير جائز** (۱)۔

(۱)اس مقام کی شرح لکھنے کے بعد اور یہ کہ مصنفؒ نے استصحاب حال کے دفعاً حجت ہونے کی تردید کے لئے جوتقریرفرمائی ہے اس سے استصحاب حال کے دفعاًحجت ہونے کی تردید نہیں ہوئی، علامہ مصطفی زرقاء کی معروف کتاب ''شرح القواعد الفقہیۃ''میں بھی بعینہ یہی بات مل گئی، انہوں نے بھی یہی تحریرکیاہے کہ یہ صرف تعبیر کا فرق ہوا، استصحاب حال کا دفعاً حجت نہ ہونا اس سے ثابت نہیں ہوسکا، فللہ الحمد علی ھذا التوافق۔ ان کامکمل کلام ملاحظہ ہو :

**وذكر ابن نجيم في الأشباه، نقلا عن التحرير، أن الأوجه أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقا لا في الدفع ولا في الاستحقاق، وأن ما يدل بظاهره من الفروع على أنه حجة في الدفع فليس في الحقيقة احتجاجا بالاستصحاب، بل باستمرار العدم الذي هو الأصل في الأشياء. هكذا ذكروا، ولم يظهر لي، لأن استمرار العدم في المسائل العدمية هو عين الاستصحاب المذكور، ولا فرق بينهما إلا في التعبير. على أن كثيرا من الأمور التي حكموا فيها بالاستصحاب ليست من الأمور العدمية**

بقیہ اگلے صفحہ پر

وَمِمَّا فُرِّعَ عَلَيْهِ الشِّقْصُ إِذَا بِيعَ مِنْ الدَّارِ وَطَلَبَ الشَّرِيكُ الشُّفْعَةَ فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِي مِلْكَ الطَّالِبِ فِيمَا فِي يَدِهِ فَالْقَوْلُ لَهُ وَلَا شُفْعَةَ لَهُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ. وَمِنْهَا: الْمَفْقُودُ لَا يَرِثُ عِنْدَنَا وَلَا يُورَثُ. وَقَدَّمْنَا فُرُوعًا مَبْنِيَّةً عَلَيْهِ فِي قَاعِدَةِ أَنَّ الْحَادِثَ يُضَافُ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ. وَفِي إِقْرَارِ الْبَزَّازِيَّةِ :(۱)

صَبَّ دُهْنًا لِإِنْسَانٍ عِنْدَ الشُّهُودِ فَادَّعَى مَالِكُهُ الضَّمَانَ فَقَالَ كَانَتْ نَجِسَةً لِوُقُوعِ فَأْرَةٍ فِيهَا فَالْقَوْلُ لِلصَّابِّ لِإِنْكَارِهِ الضَّمَانَ؛ وَالشُّهُودُ يَشْهَدُونَ عَلَى الصَّبِّ لَا عَدَمِ النَّجَاسَةِ. وَكَذَا لَوْ أَتْلَفَ لَحْمَ قَصَّابٍ(۲)فَطُولِبَ بِالضَّمَانِ فَقَالَ: كَانَتْ مَيْتَةً فَأَتْلَفْتهَا لَا يُصَدَّقُ وَلِلشُّهُودِ أَنْ يَشْهَدُوا أَنَّهُ لَحْمُ ذَكِيٍّ بِحُكْمِ الْحَالِ. قَالَ الْقَاضِي(۳)لَا يَضْمَنُ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِمَسْئلَةِ كِتَابِ الِاسْتِحْسَانِ، وَهِيَ: أَنَّ رَجُلًا لَوْ قَتَلَ رَجُلًا فَلَمَّا طُلِبَ مِنْهُ الْقِصَاصَ قَالَ: كَانَ ارْتَدَّ، أَوْ قَتَلَ أَبِي فَقَتَلْته قِصَاصًا، أَوْ لِلرِّدَّةِ لَا يُسْمَعُ، فَأَجَابَ وَقَالَ: لِأَنَّهُ لَوْ قُبِلَ لَأَدَّى إِلَى فَتْحِ بَابِ الْعُدْوَانِ، فَإِنَّهُ يَقْتُلُ وَيَقُولُ: كَانَ الْقَتْلُ كَذَلِكَ وَأَمْرُ الدَّمِ عَظِيمٌ فَلَا يُهْمَلُ بِخِلَافِ الْمَالِ فَإِنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الدَّمِ أَهْوَنُ حَتَّى حُكِمَ فِي الْمَالِ بِالنُّكُولِ وَفِي الدَّمِ يُحْبَسُ حَتَّى يُقِرَّ، أَوْ يَحْلِفَ وَاكْتُفِيَ بِيَمِينٍ وَاحِدَةٍ فِي الْمَالِ وَبِخَمْسِينَ يَمِينًا فِي الدَّمِ (انْتَهَى)۔

**ترجمہ**: اوران مسائل میں سے جواستصحاب پرمتفرع ہیں یہ ہے کہ جب مکان کا کوئی حصہ فروخت کیاجائے اورشریک شفعہ طلب کرے، تومشتری شفعہ طلب کرنے والے کے قبضہ میں موجود حصہ میں اس کی ملکیت کا انکار کرے، توقول مشتری کا معتبر ہوگا اور اس کو بلا بینہ کے شفعہ نہیں ملے گا، اوراس پرمتفرع مسائل میں سے مفقود کا مسئلہ ہے، وہ ہمارے نزدیک نہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا اس کا

---

صفحہ گذشتہ کا بقیہ: حتى يصح أن يقال فيها إن الاحتجاج بها من قبيل الاحتجاج باستمرار العدم الأصلي، بل هو من الأمور الوجودية العارضة، كما في مسألة اختلاف الأب والابن في اليسار والإعسار المتقدمة، فقد حكم فيها بيسار الأب الماضي لما كان موسراً وقت الخصومة، فكيف يمكن أن يعتبر هذا حكماً باستمرار العدم الأصلي؟.... (ص ۹۲)

(۱) الفتاوى البزازية على هامش الهندية ۴/ ۲۵۳۔

(۲) وفي البزازيه: ((طواف)) بدل ((قصاب))، بمعنی بازار میں گوشت لے کر پھرنے والا۔

(۳) اي قاضيخان، وهو فقيه معروف۔

وارث قرار دیا جائے گا، اور ہم نے ماقبل میں بھی قاعدہ ''ان الحادث یضاف الی اقرب اوقاتہ'' کے تحت استصحاب پر مبنی فروعات کو بیان کیا ہے، اور بزازیہ کی کتاب الاقرار میں ہے: کسی نے کسی شخص کا گواہوں کی موجودگی میں تیل گرادیا، تو مالک نے اس پر ضمان کا دعوی کیا، جس پر اس نے کہا کہ: وہ چوہے کے اس میں گرجانے کی وجہ سے ناپاک ہوچکا تھا، (اس لئے میں نے اس کو گرادیا) تو صاحبؒ (گرانے والا) چونکہ ضمان کا منکر ہے، اس لئے اسکا قول معتبر ہوگا، اور گواہ جو گواہی دے رہے ہیں وہ گرانے پر دے رہے ہیں نہ کہ عدم نجاست پر، اور یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے قصاب کا گوشت تلف کردیا اور اس سے ضمان کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مردار تھا، اس لئے میں نے اس کو تلف کردیا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور گواہوں کے لئے اس بات کی گنجائش ہوگی کہ وہ موجودہ حالت کے حکم کے لحاظ سے یہ گواہی دیدیں کہ وہ مذبوح جانور کا گوشت ہے، (اور) قاضی خاں نے کہا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، ان کی اس بات پر کتاب الاستحسان کے ایک مسئلہ کو لے کر اعتراض کیا گیا، وہ مسئلہ یہ ہے کہ: کسی آدمی نے اگر کسی آدمی کو قتل کردیا، پھر جب اس سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مرتد تھا، یا اس نے میرے باپ کو قتل کیا تھا، اس لئے میں نے اس کو قصاص کے طور پر یا مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کردیا، تو اس کی یہ بات مسموع نہیں ہوگی، قاضی خان نے اس کا جواب دیا اور فرمایا کہ: اگر اس کی بات کو قبول کرلیا جائے تو یہ ظلم کا دروازہ کھولنے کی طرف مُفضی ہوگا، کیونکہ قاتل قتل کردیا کرے گا اور کہا کرے گا کہ اس بنیاد پر میں نے اس کو قتل کیا، اور خون کا معاملہ بہت بڑا ہے، اس کو مہمل نہیں چھوڑا جائے گا، برخلاف مال کے کہ وہ خون کی بنسبت اہون ہے، اسی لئے مال کے مسئلہ میں محض انکار پر فیصلہ کردیا جاتا ہے اور خون کے مسئلہ میں قید میں ڈالا جاتا ہے، تا آنکہ مجرم اقرار کرلے یا قسم کھالے، اور مال کے معاملہ میں محض ایک قسم پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور خون کے معاملہ میں پچاس قسمیں لی جاتی ہیں، انتہی۔

## استصحاب پر متفرع چند مسائل:

**تشریح**: یہاں سے مصنفؒ استصحاب پر متفرع مسائل ذکر فرمارہے ہیں: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مکان مشترک میں سے اپنے حصہ کو فروخت کیا، شریک نے اس فروخت شدہ حصہ میں حق شفعہ

کا دعوی کردیا، جس پر مشتری نے کہا کہ اپنے جس حصہ کی بنیاد پر اس نے شفعہ کا دعوی کیا ہے یہ اس کا مالک ہی نہیں، جب مالک نہیں تو شفیع بھی نہیں، تو اس مسئلہ میں شفعہ کے دعویدار اور مشتری میں کس کا قول معتبر ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کا قول معتبر ہوگا اور شفعہ کے دعویدار کو شفعہ نہیں ملے گا، الا یہ کہ وہ بینہ کے ذریعہ اپنے دعوی کو ثابت کردے۔

اس لئے کہ مدعی شفعہ نے اپنی ملکیت پر بینہ پیش نہیں کیا، اس کی ملکیت محض استصحاب حال کی بنیاد پر ہے، اور استصحاب حال کی بنیاد پر کوئی جدید حق ثابت نہیں ہوتا، کہ استصحاب حال محض حجۃ دافعہ ہے نہ کہ حجۃ مثبتہ، اور جمہور کے یہاں چونکہ استصحاب حال علی الاطلاق حجت ہے، اس لئے ان کے مذہب کے مطابق اس مسئلہ میں شفعہ کے دعویدار کا قول معتبر ہوگا اور وہ شفیع قرار پائے گا۔

## مفقود کے وارث ہونے اور اس کے مال میں توریث کا حکم:

وَمِنْهَا: اَلْمَفْقُودُ لَا يَرِثُ عِنْدَنَا الخ: مفقود شخص کا مسئلہ بھی استصحاب حال پر متفرع ہے، مفقود کے لغوی معنی گم شدہ کے ہیں اور شرعاً وہ شخص مفقود ہے: جو اس طرح لاپتہ ہوگیا ہو کہ اس کی زندگی وموت کا حال بھی معلوم نہ ہو، اور جو ایسا لاپتہ نہ ہو، بلکہ اس کے احوال کا علم ہو تو وہ مفقود نہیں، بلکہ ''غائب'' ہے، غائب کا حکم مفقود سے جدا ہے کما سیاتی۔ جو شخص اصطلاحاً مفقود ہوجائے اس کو زندہ تسلیم کیا جائے گا، یا مردہ؟ پھر اس کی موت یا حیات کے مطابق اس کے مال کی توریث وتقسیم ہوگی یا نہیں؟ اس کی بیوی کا نکاح فسخ ہوجائے گا یا برقرار رہے گا؟ وہ خود کسی دوسرے کا وارث ہوگا یا نہیں؟ اس کے حق میں کوئی وصیت کرجائے وہ اس وصیت کا حقدار ہوگا یا نہیں؟ یہ سب مسائل ہیں جو کسی شخص کے مفقود ہوجانے کے بعد عموماً پیدا ہوتے ہیں، تو جو حضرات استصحاب حال کو علی الاطلاق حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک مفقود زندہ شخص کے درجہ میں ہے، جیسا کہ وہ پہلے زندہ تھا، تا آنکہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کردے، لہٰذا جبتک قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کرے سابق تمام احکام برقرار رہیں گے، نہ اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم ہوگا، اور نہ اس کی بیوی کو کسی اور سے نکاح کی اجازت ہوگی، اسی طرح جدید حقوق بھی اس کے لئے ثابت ہوں گے، چنانچہ وہ اپنے مورث کا وارث بھی ہوگا، اور کوئی اس کیلئے وصیت کرے وہ بھی اس کے حق میں معتبر ہوگی، لہٰذا مال وراثت اور مال وصیت دونوں کو اس کے اصل مال کے ساتھ شامل کردیا جائے گا،

اورحضرات احناف جن کے یہاں استصحاب حال صرف حجۃ دافعہ ہے، ان کے مذہب کے مطابق مفقود سے متعلقہ سابق احکام توحسب سابق برقرار رہیں گے، نہ مال بین الورثہ تقسیم کیاجائے گا، اورنہ بیوی کسی اورسے نکاح کی مجاز ہوگی، استصحاباً لحیاتہ، تاآنکہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کردے، البتہ جدید حقوق اس کے لئے ثابت نہیں ہوں گے، کہ استصحاب حال حجت مثبتہ نہیں، لہٰذا وہ نہ کسی کا وارث ہوگا، اورنہ اس کے حق میں وصیت معتبر ہوگی، اسی لئے فقہاء احناف نے مفقود کے بارے میں تحریر کیاہے: "إنه حي في حق نفسه وميت في حق غيره" یعنی وہ اپنی ذات کی حدتک توزندہ ہے، مگردوسرے کے لحاظ سے مردہ ہے، لہٰذا اس کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوگی کہ وہ زندہ ہے اورکسی دوسرے کا وارث بھی نہیں ہوگا کہ دوسرے کے لحاظ سے یہ مردہ ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اسی لئے فرمایا ہے: **"لا یرث عندنا ولا یورث"**۔

## مفقود کی موت کا فیصلہ کب ہوگا؟

جیسا کہ ذکر کیا گیا یہ سب تفصیل اس وقت تک ہے جبتک قاضی اسکی موت کا فیصلہ نہ کرے، جب قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے گا، پھرتمام احکام بدل جائیں گے، اور قاضی اس کی موت کا فیصلہ کب کرے گا؟ اسکے بارے میں مال کی تقسیم کی حدتک توجمہورفقہاء نے کوئی مدت طے نہیں کی ہے، بلکہ یہ فرمایاہے کہ جب اس کے ہم عمرلوگ وفات پاجائیں تو اس کی وفات کا بھی فیصلہ کردیاجائے گا، کیونکہ غالب یہی ہے کہ جب اس کے ہم عمرمرچکے، تو وہ بھی مرچکاہوگا، البتہ متأخرین احناف نے ہم عمرلوگوں کی وفات کی تحقیق کی کلفت سے بچانے کے لئے نوے سال کی مدت مقررکی ہے، کہ جب وہ اپنی سنّ پیدائش کے اعتبارسے نوّے سال کاہوجائے تو اس کی موت کا فیصلہ کردیاجائے گا، اوراس عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم کردیاجائے گا، اس لئے کہ عموماً لوگوں کی عمراس سے زائد نہیں ہوتی، اورفسخ نکاح کے بارے میں بھی احناف اورشافعیہ عام حالات میں اسی کے قائل ہیں، البتہ اگرکوئی اس حال میں مفقود ہوکہ جس میں اس کے اپنے ہم عمروں سے پہلے ہی مرجانے کاغالب گمان ہو، مثلاً کوئی دوران جنگ یاسمندری سفرمیں گم ہوجائے تو پھرجتنی مدت میں اس کی موت کا گمان غالب ہوجائے اس مدت میں اس کی موت کافیصلہ کردیاجائے گا، لیکن امام مالکؒ اورامام احمد بن حنبلؒ نے مسئلہ کی حساسیت اورعورت کی

ضرورت کے پیش نظر یہ فرمایا ہے کہ عورت جب اس معاملہ کو قاضی کے یہاں لے کر پہنچے، تو قاضی اس وقت سے چارسال انتظار کا حکم دے گا، چارسال کے بعد بھی اس کے حال کا علم نہ ہو، تو پھر اس کا نکاح فسخ کردیا جائے گا، خواہ مفقود کی گمشدگی کی کوئی بھی صورت ہو، بلکہ اگر عورت زیادہ ضرورت کا اظہار کرے تو صرف ایک سال انتظار کرا کر بھی نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، متاخرین احناف نے بھی مسئلہ کی نزاکت اور ضرورت کے پیش نظر مفقود کی بیوی کے نکاح کے باب میں اصل مذہب احناف سے عدول کرتے ہوئے امام مالک کے قول پر فتوی دیا ہے، البتہ مال کے بارے میں اصل مذہب احناف ہی معمول بہ ہے۔(۱)

## غائب شخص کا حکم:

یہ تفصیل مفقود کے بارے میں ہے جس کا حال معلوم نہیں ہوتا، اور وہ شخص کہ جس کے احوال کا علم ہو جس کو "غائب" کہا جاتا ہے، تو وہ اپنے تمام احکام میں موجود شخص کے مثل ہے، نہ اس کے مال سے تعرض کیا جائے گا، اور نہ بیوی کو محض غیوبت کی بنیاد پر کہیں اور نکاح کی اجازت ہوگی، البتہ اگر وہ اپنی بیوی کے احوال کی کچھ خبر گیری نہ رکھتا ہو، نہ اس کی ضروریات پوری کرتا ہو اور نہ اس کو علیحدہ کرنے پر آمادہ ہو، تو اس مسئلہ میں بھی متاخرین احناف نے ضرورۃً حضرات مالکیہ کے مذہب پر فتوی دیا ہے، ان کے یہاں ایسی صورت میں بھی بذریعۂ قاضی فسخ نکاح کی گنجائش ہے، مسئلہ کی تفصیل "الحيلة الناجزة" میں مذکور ہے۔(۲)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال پر مبنی کچھ تفریعات اور جزئیات قاعدہ "**الحادث يضاف إلى اقرب اوقاته**" کے تحت بھی گزر چکی ہیں "**فليراجع إن شئت**"

## تیل ضائع کرنے کے بعد اس کے ضمان کے عائد نہ ہونے کا دعوی:

**وَفِي إِقْرَارِ الْبَزَّازِيَّةِ: صَبَّ دُهْنًا لِإِنْسَانٍ الخ:** یہاں مصنفؒ نے "بزازیہ" کے حوالہ سے دو مسئلہ

(۱) شامی نعمانیہ ۳/۳۳۰، ۳۲۸، الحيلة الناجزة ص ۶۸۔ مفقود کے مال کی تقسیم کے سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ وہ قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے، جب قاضی تفتیش کے بعد قرائن سے اس کی موت کا فیصلہ کردے تب اس کا ترکہ ورثہ میں تقسیم کردیا جائے گا۔ اتنے طویل عرصہ تک مال محفوظ رکھنے کی صورت میں اس میں خُرد بُرد کا قوی امکان ہے، اس لئے بعض اکابرؒ نے مفقود کے مال کے بارے میں اس قول پر فتوی کا رجحان ظاہر کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو: طرازی شرح سراجی ص ۲۸۳)۔

(۲) الحيلة الناجزة ص ۸۳۔

اورذکرفرمائے ہیں، یہ مسائل بھی بعض پہلوؤں کے لحاظ سے استصحاب حال کے دائرہ میں آتے ہیں، اس لئے ان کوذکرکیا گیا، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی انسان کا تیل گرادیا، وہاں کچھ لوگ بھی موجود تھے، جنہوں نے اس کوتیل گراتے دیکھا، تیل کے مالک نے اپنے تیل کے ضمان کا اس سے مطالبہ کیا، توگرانے والے نے کہا کہ اس تیل میں چوہا گرگیا تھا، جس کی وجہ سے یہ ناپاک ہوگیا، لہٰذا میں نے اس کوگرادیا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں گرانے والے کا قول معتبر ہوگا اوراس پرضمان واجب نہیں ہوگا، کہ اصل عدم ضمان ہے، اس لحاظ سے یہ مسئلہ استصحاب حال پرمتفرع ہوا کہ عدم ضمان کا سابق حکم برقراررہا۔

مگراس پردواشکال ہیں: پہلا اشکال تو یہ ہے جومصنفؒ نے بھی ذکرکیا ہے، کہ جب صب دھن گواہوں کی موجودگی میں ہوا، تومالکِ تیل کا قول معتبر ہونا چاہئے اورتیل گرانے والے پرضمان آنا چاہئے، اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ گواہان: صبِّ دھن کے گواہ ہیں، نہ کہ عدم نجاست کے، اور یہاں مسئلہ صبِّ دھن کا نہیں، بلکہ تیل کی نجاست وعدم نجاست کا ہے، صب دھن کا توتیل گرانے والاخودمعترف ہے، اس پرگواہی کی ضرورت نہیں، بالفرض اگرگواہان عدم نجاست کی گواہی بھی دیں توبھی ان کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اس لئے کہ گواہی اثبات پرقبول ہوتی ہے نہ کہ نفی پر، لہٰذا گواہان کی موجودگی بھی مالکِ تیل کے حق میں مفیدنہیں ہوگی۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگرگرانے والے کے قول کے مطابق تیل کوناپاک بھی تسلیم کیاجائے، تب بھی اس کے اقرارکے مطابق اس پرضمان واجب ہونا چاہئے، اس لئے کہ ناپاک تیل بھی مال متقوم ہے، جلانے وغیرہ میں اس سے انتفاع کیا جاسکتا ہے، اسی لئے اس کی خریدوفروخت بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ خودصاحب بزازیہ نے ایک دوسرے موقعہ پرذکرکیا ہے کہ: اگرکسی نے کسی کاناپاک تیل گرادیا توگرانے والا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جوضمان کی نفی کی گئی ہے، وہ ضمان بالمثل کی نفی ہے، لہٰذا اس صورت میں تیل گرانے والے پرضمان بالمثل واجب نہیں ہوگا، البتہ ضمان بالقیمت واجب ہوگا، جیسا کہ صاحب بزازیہ نے ذکرکیا ہے، اورضمان بالقیمت اس لئے واجب ہوگا کہ تیل اگرچہ مثلی شئے ہے، مگرناپاک ہوجانے کی وجہ سے وہ قیمی ہوگیا، اس لئے کہ مثلی شئے اسی وقت تک مثلی ہے جبتک وہ اپنی اصل صفتِ طہارت پرباقی رہے، ناپاک ہوجانے کی صورت میں مثلی شئے بھی قیمی

ہوجاتی ہے(۱)۔

واضح رہے کہ ضمان واجب ہونے کی صورت میں خواہ بالقیمۃ ہی ہو، یہ مسئلہ استصحاب حال پر متفرع نہیں ہوگا۔ البتہ ضمان بالمثل واجب نہ ہونے کے لحاظ سے یہ استصحاب حال پر متفرع ہے، کما مر۔ واللہ اعلم

## گوشت ضائع کرنے کے بعد اس کا ضمان عائد نہ ہونے کا دعویٰ:

وَكَذَا لَوْ أَتْلَفَ لَحْمَ قَصَّابٍ فَطُولِبَ بِالضَّمَانِ الخ: ایک آدمی نے قصاب کے گوشت کوضائع کردیا، جب اس سے ضمان کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مردہ جانور کا گوشت تھا، اس لئے میں نے اس کوضائع کردیا، تو اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس پر ضمان واجب ہوگا، اسلئے کہ ایک مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ حلال گوشت فروخت کرتا ہے اور حرام سے پرہیز کرتا ہے، حتی کہ گواہان بھی اسی ظاہر حال کے مطابق اس کی دوکان پر موجود گوشت کے حلال ہونے کی گواہی دے سکتے ہیں، گو جانور ان کے سامنے ذبح نہ ہوا ہو، لہٰذا مُتلِف کا قول بالکل ناقابل التفات ہوگا، برخلاف صبِّ دہن کے مسئلہ کے، چونکہ تیل میں چوہے کا گرجانا عام بات ہے، اس لئے وہاں صابّ کا قول معتبر مان کر اس پر ضمان واجب کیا گیا، لیکن علامہ قاضیخاںؒ فرماتے ہیں کہ سابق مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی متلف کا قول معتبر ہوگا اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کہ وہ ضمان کا منکر ہے اور اصل عدم ضمان ہی ہے۔

قاضیخاں کے اس موقف پر خلاصۃ الفتاوی کے کتاب الاستحسان کے ایک مسئلہ کو لے کر اعتراض کیا گیا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو قتل کرڈالے اور جب قاتل سے قصاص کا مطالبہ ہو تو وہ کہے کہ یہ مرتد ہوگیا تھا، اس لئے میں نے ردۃً اس کو قتل کرڈالا، یا یہ کہے کہ اس نے میرے باپ کو قتل کیا تھا، اس لئے میں نے قصاصاً اس کو قتل کردیا، تو اس کا قول مسموع نہیں ہوگا اور وہ اس قتل میں ماخوذ ہوگا، قاضیخاں بھی قتل کے اس مسئلہ میں اسی کے قائل ہیں کہ قاتل ماخوذ ہوگا، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لحم والے مسئلہ میں بھی متلف کا قول معتبر ہو اور اس پر ضمان وتاوان واجب ہو؟

قاضی خاں نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا کہ: ضابطہ کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قتل والے مسئلہ میں بھی لحم والے مسئلہ کی طرح انکار ضمان کی وجہ سے قاتل ماخوذ نہ ہو، لیکن اگر قتل کے مسئلہ میں قاتل کے

(۱) التحقیق الباھر، حاشیۃ حموی۔

قول کو تسلیم کرلیا جائے تو ظلم وتعدی کا دروازہ کھل جائے گا اور ایک طرح سے یہ قتل کی اجازت کے مرادف ہوگا، کیونکہ قتل کے بعد ہر شخص اسی طرح کی بات کہہ کر اپنے آپ کو گرفت سے بچالیا کرے گا، جبکہ انسانی خون کا معاملہ امر عظیم ہے، اس لئے اس کو ویسے ہی نہیں چھوڑا جاسکتا، برخلاف مالی معاملہ کے، کہ وہ خونی معاملہ کی بنسبت اہون اور کم تر ہے، یہی وجہ ہے کہ مالی معاملہ میں محض نکول یعنی قسم سے انکار پر مدعی کے حق میں فیصلہ کردیا جاتا ہے، جبکہ خونی معاملہ میں نکول کے بعد بھی مجرم کو قید میں ڈال دیا جاتا ہے، تا آنکہ وہ جرم کا اقرار کرلے، یا اپنے انکار کو قسم سے موئید کرے، اسی طرح مالی معاملہ میں ہر حال میں محض ایک قسم پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جبکہ خون کے معاملہ میں بسا اوقات پچاس قسمیں تک لی جاتی ہیں، چنانچہ قسامت کی صورت میں ایسا ہی ہوتا ہے، الحاصل خونی معاملہ اور مالی معاملہ میں اس تفاوت کی وجہ سے مذکورہ فرق کیا گیا، ورنہ ضابطہ کا تقاضہ تو یہی تھا کہ دونوں کا حکم یکساں ہو۔

یہ یعنی اتلاف لحم کا مسئلہ بھی عدم ضمان والے قول کے لحاظ سے تو استصحاب حال پر متفرع ہوتا ہے، لیکن ضمان والے قول کے اعتبار سے وہ استصحاب حال کے تحت نہیں آتا۔

## استصحاب الماضی بالحال کی مثالیں:

استصحاب کی بحث کے شروع میں ذکر کیا گیا تھا کہ استصحاب کی دو قسمیں ہیں: (۱) استصحاب الحال بالماضی یعنی حال کو ماضی کے مطابق قرار دینا، (۲) استصحاب الماضی بالحال یعنی ماضی کو حال کے مطابق قرار دینا، اس دوسرے قسم کو ''استصحاب مقلوب'' ''استصحاب معکوس'' اور ''تحکیم حال'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، مصنفؒ نے اس قسم کا کوئی تذکرہ نہیں فرمایا اور نہ اس کی کوئی مثال اور تفریع ذکر کی، تتمیماً للبحث اسکی چند مثالیں اور تفریعات ذیل میں درج ہیں:

(۱) ایک شخص کا مال اس کے باپ کے پاس موجود ہے، باپ نے بیٹے کی غیوبت میں اس میں سے کچھ اپنی ذات پر خرچ کرلیا، جب بیٹا حاضر ہوا تو باپ، بیٹے میں اختلاف ہوگیا، بیٹا کہتا ہے کہ آپ نے مالدار ہونے کے باوجود میرا مال خرچ کیا ہے، لہٰذا آپ اس کا ضمان اداء کریں، کہ اس حال میں آپ کو میرا مال خرچ کرنے کی نہ حاجت تھی اور نہ اجازت، باپ کہتا ہے کہ: میں نے ناداری میں خرچ کیا ہے، لہٰذا مجھ پر کوئی ضمان نہیں، کہ اس حال میں باپ کو بیٹے کے مال سے خرچ کرنے کی شرعاً اجازت

ہے، بینہ کسی کے پاس نہیں، تو اس مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ حال کو حکم بنایا جائے گا اور دیکھا جائے گا کہ اس وقت باپ کس حال میں ہے؟ اس وقت اگر مالدار ہو تو ماضی میں بھی یعنی جب اس نے بیٹے کا مال خرچ کیا تھا، مالدار شمار کیا جائے گا، اور اگر وہ اس وقت نادار اور غریب ہو تو زمانۂ ماضی میں بھی اس کو نادار اور غریب سمجھا جائے گا، لہٰذا اس وقت کی حالت کے لحاظ سے ضمان اور عدمِ ضمان کا فیصلہ کیا جائے گا، یہ ہے استصحاب مقلوب یا معکوس۔

(۲) ایک شخص نے کوئی چیز کرایہ پر لی، جب اجرت دینے کا وقت آیا، تو کہتا ہے کہ شئے ماجور تو میرے پاس رہی ہی نہیں، اس کو تو فلاں نے غصب کرلیا تھا، جس کی وجہ سے میں اس سے انتفاع نہیں کرسکا، اس لئے مجھ پر اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوتی، مؤجر اس کا انکار کرتا ہے اور اجرت مانگتا ہے، تو یہاں بھی موجودہ حال کو حکم بنایا جائے گا، اور دیکھا جائے گا کہ اس وقت شئے ماجور کس کے قبضہ میں ہے؟ اگر اس وقت وہ غاصب کے قبضہ میں ہو تو زمانۂ ماضی میں بھی غاصب کے قبضہ میں سمجھی جائے گی اور کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی، اور اگر وہ فی الحال کرایہ دار کے قبضہ میں ہو تو پھر زمانۂ ماضی میں بھی اس کو کرایہ دار کے قبضہ میں تسلیم کیا جائے گا اور اس سے اجرت وصول کی جائے گی۔

(۳) ایک شخص نے اپنے نابالغ بچہ کی کوئی شئے فروخت کی، بچہ بالغ ہونے کے بعد مشتری کے خلاف دعوی کرتا ہے کہ وہ بیع غبن فاحش کے ساتھ ہوئی تھی، لہٰذا وہ بیع صحیح نہیں ہوئی، اب یا تو شئے واپس کی جائے، یا اس کی تلافی کی جائے، مشتری غبن فاحش کا منکر ہو، تو اس مسئلہ میں بھی اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو تحکیم حال سے فیصلہ کیا جائے گا، شئے کی موجودہ بازاری قیمت اور فروختگی کی سابقہ قیمت میں تفاوت دیکھا جائے گا، اس وقت اگر ان دونوں قیمتوں میں ایسا تفاوت ہو جو غبن فاحش کے دائرہ میں آتا ہو تو پھر ماضی میں بھی اس کو غبن فاحش قرار دیا جائے گا، اور اگر فی الحال ایسا تفاوت نہ ہو تو پھر ماضی میں بھی اس کو غبن فاحش نہیں شمار کیا جائے گا۔(۱)

تمت القاعدة الثالثة بعون الله وفضله، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وتليها القاعدة الرابعة.

---

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ۸۹-۹۰، القواعد الفقهية للزحيلي: ۱/۱۱۳، ۱۱۴۔

## اَلْقَاعِدَةُ الرَّابِعَةُ : اَلْمَشَقَّةُ تَجْلُبُ التَّيْسِيرَ

**وَالْاَصْلُ فِيهَا قَوْله تَعَالَى: يُرِيدُ الله بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ(۱) وقَوْله تَعَالَى: وَمَا جعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ(۲) وفى الحديث(۳) أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى الله تَعَالَى الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ، قَالَ الْعُلَمَاءُ: يَتَخَرَّجُ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ جَمِيعُ رُخَصِ الشَّرْعِ وَتَخْفِيفَاتِهِ.**

**ترجمه**: چوتھا قاعدہ :مشقت آسانی کھینچ لاتی ہے۔

اوراس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ: اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے، تنگی کاارادہ نہیں رکھتا، اوراللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ:اللہ نے تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی، اورحدیث میں ہے کہ:اللہ تعالیٰ کوسب سے محبوب دین؛ سیدھااورسہولت والا ہے،علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اورتخفیفات اسی قاعدہ سے تخریج شدہ ہیں۔

## چوتھا قاعدہ: المشقة تجلب التيسير کی شرح وتوضیح:

**تشریح**: یہ چوتھا قاعدہ ہے: ”اَلْمَشَقَّةُ تَجْلُبُ التَّيْسِيرَ“ یعنی مشقت آسانی پیدا کرتی ہے اور اِس کی وجہ سے حکم شرعی میں سہولت اورتخفیف ہوجاتی ہے،چنانچہ آئندہ جومسائل آرہے ہیں وہ اس کا مظہراورتصویرہیں،مصنفؒ نے اپنے معمول کے مطابق اولاً شرعی دلائل سے اس قاعدہ کوثابت کیاہے اورپھراس کی تفریعات وامثلہ کو بیان کیاہے، تاکہ وہ تفریعات وامثلہ بھی شرعی دلائل کی جانب منسوب ہوں، اس قاعدہ کے دلائل یہ ہیں:

**(۱)** ”**يُرِيدُ الله بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ**“(۴) یعنی اللہ تمہارے ساتھ آسانی کاارادہ رکھتاہے وہ تمہارے ساتھ مشقت کاارادہ نہیں رکھتا۔

---

(۱)البقرة:۱۸۵۔

(۲)الحج:۷۸۔

(۳)مسند أحمد/عن ابن عباس :۴/۱۷ (۲۱۰۷)۔

(۴)البقرہ:۱۸۵۔

(۲) ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“(۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

(۳) ”يُرِيدُ اللہ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا“(۲) یعنی اللہ یہ چاہتا ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف کا معاملہ کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

(۴) ”لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ“(۳) یعنی نابینا کیلئے کوئی تنگی نہیں، نہ لنگڑے کے لئے کوئی تنگی ہے، اور نہ مریض پر کوئی تنگی۔

(۵) ”لَا يُكَلِّفُ اللہ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“(۴) یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی وسعت وطاقت کے بقدر مکلف کیا ہے۔

یہ مضمون روایات میں بھی بکثرت آیا ہے، چند روایات ملاحظہ ہوں:

(۱) ”احب الدين إلى الله الحنيفية السمحة“(۵)

یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب دین وہ ہے جو سیدھا اور سہولت والا ہو۔

(۲) ”إن دين الله يسر“(۶) یعنی یقیناً اللہ تعالیٰ کا دین آسان ہے۔

(۳) ”إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه“(۷) یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطاء ونسیان اور جس پر ان کو مجبور کر دیا جائے ان امور کی جوابدہی کو ختم فرما دیا۔

(۴) ”إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين“(۸) یعنی تم آسانی پیدا کرنے والے بنا کر بھیجے

---

(۱) الحج:۷۸۔

(۲) النساء:۲۸۔

(۳) النور ۶۱۔

(۴) البقرہ:۲۸۶۔

(۵) مسند احمد :۲/۱۷ رقم :۲۱۰۷۔

(۶) مسند أحمد/عن أبي عروة :۳۴/۲۶۹، رقم :۲۰۶۶۹۔

(۷) ابن ماجه/الطلاق/طلاق المكره والناس۔ رقم:۲۰۴۳،

(۸) بخاری / الوضوء/ صب الماء على البول في المسجد رقم :۲۲۰، الأدب/ قول النبي عليه السلام : يسروا ولا تعسروا، رقم:۶۱۲۸، /إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم:۶۷۸۶۔

گئے ہو، دشواری پیدا کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

**(۵)''ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين الا اختار ايسرهما مالم يكن اثما''**(۱) یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار ملا تو آپ نے ان میں سے ایسر ہی کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو۔

یہ سب آیات اور روایات اس بارے میں مشترک ہیں کہ احکام شریعت میں یسر بطور خاص ملحوظ ہے، ایسا کوئی حکم نہیں دیا گیا، جو انسانوں کے لئے تکلیف ومشقت کا باعث اور ان کی ہمت واستطاعت سے بڑھ کر ہو، بالفرض کبھی خارجی عوامل کی بناء پر کسی حکم پر عمل آوری میں مشقت ودشواری پیش آئے وہاں بھی شریعت ازخود حکم میں تخفیف اور سہولت کر دیتی ہے۔

البتہ جو مشقت شرعاً معتبر ہے یعنی جس کی وجہ سے حکم میں سہولت وتخفیف ہوتی ہے، وہ ہے جس میں یہ شرائط پائی جائیں: (۱) وہ مشقت نص شرعی کے مصادم ومعارض نہ ہو، (۲) کسی بھی عمل کی انجام دہی میں جو معمول کے مطابق مشقت ہوتی ہے وہ مشقت اس سے زائد ہو، (۳) وہ مشقت اس عمل اور عبادت کا حصہ اور خاصہ نہ ہو مثلاً وضوء وغسل میں ٹھنڈ کی مشقت، روزہ میں گرمی اور طول نہار کی مشقت اور حج میں سفر کی مشقت، جہاد اور حدود شرعیہ کے نفاذ کی مشقت، لہٰذا وہ مشقتیں کہ جن میں یہ شرائط نہ ہوں ان مشقتوں کی وجہ سے حکم شرع میں تخفیف وآسانی پیدا نہیں ہوگی، اس لئے کہ حکم شرع پر عمل آوری میں لامحالہ کچھ نہ کچھ مشقت ضرور ہے، تو اگر ہر مشقت موجب تخفیف ہونے لگے پھر تو شرعی احکام معطل اور مہمل ہو جائیں گے۔

یہ قاعدہ بھی امہات قواعد میں سے ہے، اور تمام فقہی مذاہب کا مسلمہ قاعدہ ہے، اسی لئے حضرات علماء نے کہا ہے کہ شریعت میں جس قدر رخصتیں اور تخفیفات حاصل ہیں وہ سب اسی قاعدہ پر مبنی ہیں، علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تحریر کیا ہے: ''**إن هذه القاعدة يرجع إليها غالب ابواب الفقه**''(۲) یعنی فقہ کے اکثر ابواب اس قاعدہ کی طرف راجع ہیں، آئندہ مصنفؒ نے اس قاعدہ کی جو تفصیلات اور اس پر تفریعات پیش کی ہیں وہ تقریباً تمام ابواب فقہ سے متعلق ہیں، اس سے بھی ظاہر ہے کہ یہ قاعدہ تمام ابواب

(۱) بخاری/الحدود، مسلم/الفضائل/مباعدته صلی اللہ علیہ وسلم الآثام واختیاره من المباح، رقم: ۲۳۲۷۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۸۵۔

فقہ میں اثرانداز ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّ أَسْبَابَ التَّخْفِيفِ فِي الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا سَبْعَةٌ: الْأَوَّلُ السَّفَرُ، وَهُوَ نَوْعَانِ: مِنْهُ مَا يَخْتَصُّ بِالطَّوِيلِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَيَّام وَلَيَالِيهَا، وَهُوَ الْقَصْرُ، وَالْفِطْرُ، وَالْمَسْحُ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَسُقُوطُ الْأُضْحِيَّةِ عَلَى مَا فِي غَايَةِ الْبَيَانِ۔(۱)

وَالثَّانِي مَا لَا يَخْتَصُّ بِهِ، وَالْمُرَادُ بِهِ، مُطْلَقُ الْخُرُوجِ عَنْ الْمِصْرِ، وَهُوَ تَرْكُ الْجُمُعَةِ وَالْعِيدَيْنِ وَالْجَمَاعَةِ، وَالنَّفَلُ عَلَى الدَّابَّةِ، وَجَوَازُ التَّيَمُّمِ، وَاسْتِحْبَابُ الْقُرْعَةِ بَيْنَ نِسَائِهِ، وَالْقَصْرُ لِلْمُسَافِرِ عِنْدَنَا رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ بِمَعْنَى الْعَزِيمَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْإِتْمَامَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا حَتَّى أَثِمَ بِهِ وَفَسَدَتْ لَوْ أَتَمَّ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ إنْ لَمْ يَنْوِ إقَامَتَهُ قُبَيْلَ سُجُودِ الثَّالِثَةِ۔ الثَّانِي: الْمَرَضُ؛ وَرُخَصُهُ كَثِيرَةٌ :التَّيَمُّمُ عِنْدَ الْخَوْفِ عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ عَلَى عُضْوِهِ، أَوْ مِنْ زِيَادَةِ الْمَرَضِ، أَوْ بُطْئِهِ، وَالْقُعُودُ فِي صَلَاةِ الْفَرْضِ وَالِاضْطِجَاعُ فِيهَا، وَالْإِيمَاءُ، وَالتَّخَلُّفُ عَنْ الْجَمَاعَةِ مَعَ حُصُولِ الْفَضِيلَةِ، وَالْفِطْرُ فِي رَمَضَانَ لِلشَّيْخِ الْفَانِي مَعَ وُجُوبِ الْفِدْيَةِ عَلَيْهِ، وَالِانْتِقَالُ مِنْ الصَّوْمِ إلَى الْإِطْعَامِ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ، وَالْفِطْرُ فِي رَمَضَانَ، وَالْخُرُوجُ مِنْ الْمُعْتَكَفِ، وَالِاسْتِنَابَةُ فِي الْحَجِّ وَفِي رَمْيِ الْجِمَارِ وَإِبَاحَةُ مَحْظُورَاتِ الْإِحْرَامِ مَعَ الْفِدْيَةِ، وَالتَّدَاوِي بِالنَّجَاسَاتِ وَبِالْخَمْرِ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، وَاخْتَارَ قَاضِي خَانْ عَدَمَهُ وَإِسَاغَةُ اللُّقْمَةِ إذَا غَصَّ بِهَا اتِّفَاقًا، وَإِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّبِيبِ حَتَّى الْعَوْرَةِ وَالسَّوْأَتَيْنِ۔

**ترجمہ**: اورجاننا چاہئے کہ عبادات اورغیر عبادات میں تخفیف کے اسباب سات ہیں : پہلاسبب: سفر ہے: اور(ازروئے تخفیف) اس کی دوقسمیں ہیں : کچھ تخفیفات وہ ہیں جوطویل سفر کے ساتھ خاص ہیں، اور وہ تین دن ورات کا سفر ہے، (ایسے سفرکی تخفیفات یہ ہیں) قصر، افطارصوم، ایک دن ورات سے زائد کامسح اوراضحیہ کا سقوط، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، تخفیفات کی دوسری قسم وہ ہے جو سفرطویل کے ساتھ خاص نہیں، اورغیر طویل سے مراد شہر سے مطلق نکلنا ہے (ایسے سفرکی تخفیفات یہ ہیں:) جمعہ،عیدین اورجماعت کاترک کرنا، جانور(سواری) پرنفل پڑھ لینا، تیمم کا جائز ہوجانا، اپنی بیویوں

(۱)لم يتيسر لي هذاالكتاب۔

کے درمیان قرعہ اندازی کا مستحب ہوجانا، اورمسافر کے لئے قصرہمارے نزدیک رخصت اسقاط یعنی عزیمت ہے،جس کا مطلب یہ ہے کہ اتمام اب مشروع نہیں رہا،حتی کہ اتمام کرنے پروہ گنہگار ہوگا، اورنماز فاسد ہوجائے گی اگروہ اتمام کرے اوردورکعت پرنہ بیٹھے،بشرطیکہ تیسری رکعت کے سجدہ سے قبل اس نے اقامت کی نیت نہ کی ہو،دوسرا سبب تخفیف مرض ہے، اور اس کی رخصتیں بہت ہیں:اپنی جان یاعضو کے تلف ہوجانے یامرض کے بڑھ جانے یامرض کے تاخیر سے درست ہونے کے خوف کے وقت تیمم کاجائز ہوجانا،نماز فرض بیٹھ کریالیٹ کر پڑھنے کا جائز ہوجانا، اشارہ سے نماز کا جواز،فضیلت کے پانے کے ساتھ ساتھ جماعت سے پیچھے رہ جانے کی اجازت، وجوب فدیہ کے ساتھ رمضان میں شیخ فانی کے لئے افطار کی گنجائش، کفارۂ ظہار میں روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلانے کی اجازت، رمضان میں افطار کی اجازت ہوجانا، اعتکاف گاہ سے نکلنے کی اجازت حاصل ہو جانا، حج اور رمی جمار میں نائب بنادینے کی گنجائش مل جانا، وجوب فدیہ کے ساتھ محظورات احرام کے ارتکاب کی اجازت ہوجانا، ناپاک اشیاء اورایک قول کے مطابق خمر سے بھی علاج کرسکنے کا جائز ہوجانا، اورقاضیخاں نے عدم جواز کواختیار کیا ہے، اورجب لقمہ حلق میں اٹک جائے تو بذریعۂ شراب اس کوحلق سے اتارلینے کا جواز، اورطبیب کے لئے ستر اورسوأتین(قبل ودبر)تک دیکھنے کی اجازت۔

## اسبابِ تخفیف وتیسیر:

**تشریح**:یہاں سے مصنف تخفیف کے اسباب اوران کی بناء پر جوتخفیفات اوررخصتیں حاصل ہوتی ہیں اجمالی طور پران کا بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے عبادات یاغیرعبادات میں جن اسباب کی بناء پررخصتیں اورآسانیاں دی ہیں یعنی جن کو اسباب مشقت مانا ہے ان کی تعداد سات ہے: سفر،مرض، اکراہ،نسیان،جہل،عسروعموم بلوی اورنقص۔

## پہلا سبب: سفر اوراس سے حاصل ہونے والی تخفیفات کا تذکرہ:

(۱)سفر:سفرمشقت کا عنوان ہوتا ہے، کیسا ہی آرام دہ اورانتظامات کے ساتھ سفر ہو،مگر کچھ نہ کچھ مشقت ضرورلاحق ہوتی ہے،گھراوروطن جیسی مانوس ومامون جگہ چھوڑجانا اور وہاں کی پُرآسائش اورباسہولت زندگی سے دوری ہی انسان کومبتلائے مشقت کرنے کے لئے کافی ہے، راستہ میں حوادثات کا خطرہ اورخدشہ اس پرمستزاد ہے، اسی لئے حضورصلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا ہے:

"السفر قطعة من العذاب"(۱) یعنی سفر عذاب کا ایک حصہ ہے، اس لئے شریعت نے دوران سفر بہت سی تخفیفات عطاء کی ہیں، جو سفر کے طول وقصر کے لحاظ سے مختلف ہیں، البتہ سفر؛ احکام کی اہلیت اور تکلیف پر اثر انداز نہیں، حالت سفر میں بھی آدمی تمام احکام کا مکلف اور ان کی ادائیگی کا پابند ہے۔

سفر دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱) طویل سفر، اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کم از کم تین روز کے بقدر مسافت کے ارادہ سے گھر سے نکلے، جو ہمارے اکابرؒ کے اندازہ کے مطابق ۴۸ میل انگریزی کی مسافت ہوتی ہے(۲) اور جمہور کے یہاں چار برید کا سفر سفر طویل شمار ہوتا ہے(۳)

(۲) قصیر سفر، جو سفر مذکورہ مقدار سے کم ہو وہ "قصیر سفر" ہے۔

کچھ رخصتیں وہ ہیں جن کے لئے سفر طویل شرط ہے اور کچھ رخصتیں قصیر سفر یعنی محض شہر سے باہر جانے پر ہی حاصل ہو جاتی ہیں، جو رخصتیں طویل سفر میں حاصل ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) قصر، یعنی چار رکعات والی نماز دو رکعت پڑھی جائیں گی۔

(۲) فطر، یعنی روزہ ترک کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) موزوں پر ایک دن ورات سے زائد یعنی تین دن ورات تک مسح کرنے کی اجازت۔

(۴) قربانی کرنا واجب نہیں رہتا، اسی طرح تکبیر تشریق بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

ان کے علاوہ بھی کچھ اور رخصتیں ہیں جو طویل سفر سے حاصل ہوتی ہیں:

مثلا: اجارہ کے فسخ کا جواز، یعنی کوئی شئے کرایہ پر لی ہو پھر کوئی سفر شرعی درپیش ہو جائے تو کرایہ

---

(۱) بخاری/الحج/السفر قطعة من العذاب رقم ۱۸۰۴ مسلم/الإمارة/السفر قطعة من العذاب، رقم: ۱۹۲۷۔

(۲) ایک انگریزی میل: ایک کلومیٹر ۶۱۰ میٹر کا ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ مسافت ۷۷-۷۸ کلومیٹر ہوتی ہے۔

(۳) ایک برید: چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ایک فرسخ: تین میل کا، تو میل کے لحاظ سے چار برید کی مسافت ۴۸ میل شرعی ہوئی۔ اور کلومیٹر کے لحاظ سے ایک میل شرعی کی مقدار ہے ۱۸۴۸ میٹر، یعنی کم وبیش پونے دو کلومیٹر، اس لحاظ سے چار برید کی مقدار ۸۸ کلومیٹر، ۷۰۴ میٹر یعنی تقریباً ۸۹ کلومیٹر ہوئی۔

واضح رہے کہ احناف کے یہاں مسافت شرعی کا مدار میلوں پر نہیں، اس لئے اس کا اندازہ شرعی میل سے مقرر نہیں کیا گیا۔ بلکہ اپنے زمانہ میں رائج انگریزی میل سے کیا گیا، جبکہ جمہور کے یہاں میلوں پر اس کا مدار ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور ظاہر ہے کہ میل سے مراد "میل شرعی" ہی ہوگا، اور شرعی میل انگریزی میل سے کچھ زائد ہے، اس لئے کلومیٹر کے لحاظ سے جمہور کی مسافت سفر زائد ہے اور احناف کی کم۔ (جواہر الفقہ ۳/۴۲۷)

پر لینے والا اپنے سفر کی وجہ سے اجارہ کے معاملہ کو فسخ کرسکتا ہے، البتہ مؤجر( کرایہ پر دینے والا) کو یہ رخصت حاصل نہیں۔(۱)

ولی ابعد کو نابالغہ کا نکاح کردینے کی اجازت، یعنی اگر کسی نابالغہ کا نکاح کا پیغام آئے اور ولی اقرب طویل سفر پر ہو، جس کی آمد کے انتظار کا موقعہ نہ ہو، تو ایسی صورت میں ولی ابعد کو نابالغہ کا نکاح کردینے کی اجازت حاصل ہوجاتی ہے۔(۲)

رفیق سفر کا سازوسامان کا سازوسامان فروخت کردینے کی گنجائش، یعنی دوران سفر شرعی کسی ساتھی کا انتقال ہوجائے جس کے ساتھ سامان بھی ہو، تو رفقاء سفر کو اس کی اجازت ہے کہ وہ اس کے سامان کو ساتھ اٹھائے پھرنے کے بجائے اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت اس کے ورثہ تک پہنچادیں، جبکہ عام حالات میں بغیر ولایت یا وصیت کے کسی کا سامان فروخت کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔(۳)

اسی طرح جن فقہاء کے یہاں جمع بین الصلاتین کی اجازت ہے وہ بھی طویل سفر کے ساتھ مخصوص ہے۔(۴)

جو رخصتیں سفر قصیر یعنی محض شہر یا گاؤں سے باہر نکلتے ہی حاصل ہوجاتی ہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) جمعہ، عیدین اور جماعت کی نماز اس سے ساقط ہوجاتی ہے۔

(۲) سواری یعنی جانور پر نفل پڑھ لینے کی گنجائش، البتہ فرض وواجب نمازیں سواری سے اتر کر پڑھنا لازم ہوگا، الایہ کہ ضرورت پیش آجائے، مثلاً چور، یا درندہ کا خوف ہو، یا رفقاء سے بچھڑ جانے کا اندیشہ ہو، یا بذات خود سواری پر سوار نہ ہوسکتا ہو، ایسی ضرورتوں میں فرض نماز بھی دابہ اور جانور پر پڑھ لینے کی گنجائش ہے۔(۵)

(۳) تیمم کرنا جائز ہوجاتا ہے، مگر یہ رخصت ان لوگوں کے قول پر ہے جن کے یہاں تیمم کا جواز سفر کے ساتھ مشروط ہے، اپنے شہر میں رہتے ہوئے تیمم جائز نہیں، جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اور یہی قول مفتی بہ بھی ہے، ہر حال میں تیمم جائز ہے، خواہ آدمی شہر میں ہو، یا شہر سے باہر، بشرطیکہ پانی موجود نہ ہو،

---

(۱) شامي نعمانيه :۵/۵۱۔

(۲) شامي ۲/۳۱۰۔

(۳) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص۱۵۷ القواعد الفقهية للزحيلي ص ۱/۲۵۹۔

(۴) الأشباه والنظائر للسيوطي ص۸۵۔

(۵) التحقيق الباهر۔

خواہ حقیقۃً نہ ہو یا معنیً موجود نہ ہو۔(۱)

(۴) اپنی بیگمات میں سے کسی ایک کے انتخاب کے لئے قرعہ اندازی کا استحباب۔ مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد بیویاں ہوں تو حالت اقامت میں ان کے مابین باری کے لحاظ سے شب گزاری واجب ہے، جس کی باری ہو اس کو ملتوی کر کے دوسری بیوی کے ساتھ شب باشی جائز نہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کسی بیوی کی باری کے وقت شہر سے باہر جانا پڑ جائے تو اسی بیوی کو لے جانا لازم ہو، جس کے یہاں باری ہے، لیکن اس سفر کی وجہ سے یہ گنجائش ہے کہ جس بیوی کو چاہے ساتھ لے جائے، تاہم ان کا دل خوش رکھنے کے لئے قرعہ اندازی کے ذریعہ انتخاب مستحب ہے۔

نیز یہ رخصتیں بھی مطلق سفر سے حاصل ہوجاتی ہیں:

(۱) مسافر کے لئے زکوۃ لینے کی گنجائش، مصارف زکوۃ میں جو ابن السبیل یعنی مسافر کے لئے زکوۃ لینے دینے گنجائش بیان کی جاتی ہے جبکہ وہ ضرورت مند ہو، تو اس مسافر سے مراد بھی وہ شخص ہے جو اپنے شہر سے باہر ہو، مسافر شرعی یعنی طویل سفر کرنے والے کے ساتھ یہ رخصت خاص نہیں۔(۲)

(۲) شاہد کو نائب بنا دینے کی اجازت، یعنی اگر شاہد کو شہر سے باہر جانا پڑ جائے تو وہ اپنی جگہ کسی اور کو نائب بنا سکتا ہے، البتہ یہ اجازت صرف حد اور قصاص کے علاوہ معاملات میں ہے، ان میں شاہد کا بذات خود گواہی دینا شرط ہے۔

(۳) مضارب کے لئے مال مضاربت سے خرچ کرنے کا جواز، یعنی حالت اقامت میں مضارب اپنے اخراجات خود برداشت کرے گا، لیکن اگر کاروبار کے لئے شہر سے باہر جائے تو پھر مال مضاربت سے بھی اپنے اوپر خرچ کر سکتا ہے۔(۳)

## قصر کی شرعی حیثیت و درجہ:

وَالْقَصْرُ لِلْمُسَافِرِ عِنْدَنَا رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ الخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے قصر کے متعلق ایک وضاحت فرمائی ہے، وہ یہ کہ ہمارے یہاں قصر ''رخصت اسقاط'' ہے، یعنی سفر کی وجہ سے نماز میں تخفیف

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۶۹۔

(۲) انظر: رد المحتار نعمانیه ۲/۶۲، ۶۱۔

(۳) شرح القواعد الفقهيه للزرقاء ص ۱۵۸، القواعد الفقهية للزحيلي ۱/۲۵۹۔

کردی گئی ہے، اور یہ تخفیف عزیمت کے درجہ میں ہے، چنانچہ مسافر کے لئے جو حیثیت فجر کی ہے، بعینہ وہی حیثیت اس کے لئے دیگر رباعی نمازوں کی ہوجائے گی، اور جس طرح نماز فجر میں اضافہ جائز نہیں، اسی طرح اس کیلئے رباعی نمازوں میں دوران سفر دو رکعات پر اضافہ مشروع نہیں ہوگا، لہذا اگر اتمام کیا تو گنہگار بھی ہوگا، اور دوسری رکعت پر قعدہ نہ کرنے کی صورت میں نماز بھی فاسد ہوجائے گی، کہ قعدۂ اخیرہ ترک ہوگیا، البتہ اگر وہ دوسری رکعت میں نہ بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت کے سجدہ سے قبل اقامت کی نیت کرے تو پھر اس کی نماز فاسد ہونے سے بچ جائے گی، کہ اس صورت میں وہ مقیم ہوگیا، اور مقیم کے لئے رباعی نماز کا پہلا قعدۂ محض واجب ہے، جس کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اور امام شافعیؒ کے یہاں قصر ''رخصت ترفیہ'' ہے، یعنی مسافر کے لئے گنجائش ہے کہ وہ خواہ دو رکعت پڑھ لے اور خواہ چار، دو رکعت ہی پڑھنا لازم نہیں، اور نہ چار رکعت پڑھنا گناہ ہے۔ (۱)

اسی طرح ہمارے یہاں یہ رخصتیں ہر سفر پر حاصل ہیں، خواہ کسی نیت سے سفر کیا جارہا ہو، جبکہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے یہاں اگر کسی معصیت کے ارادہ سے سفر ہو تو ایسے مسافر کو کوئی رخصت حاصل نہیں ہوتی، کہ رخصت من جانب شرع ایک انعام اور سہولت ہے، اور عاصی اس کا مستحق نہیں، ورنہ یہ تعاون علی المعصیت ہوگا، اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ تخفیف اور رخصت کا مدار نفس سفر پر ہے، جو متحقق ہے، اس لئے اس کو بھی تخفیف ورخصت حاصل ہوگی، اور معصیت؛ سفر سے ماوراء ہے، وہ سفر کا لازمی حصہ نہیں، (۲) نیز سفر سے رخصت حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ سفر عبادت کے سبب وجوب کے ساتھ متصل ہو، یعنی جب نماز یا روزہ کا وقت آئے تو اس وقت سفر شروع ہوچکا ہو، پھر خواہ وہ اس فریضہ کو اسی وقت اداء کرے یا بعد میں، رخصت برقرار رہے گی، اور اگر سفر سبب وجوب کے ساتھ متصل نہ ہو تو پھر رخصت حاصل نہیں ہوگی، یہی وجہ ہے کہ حالت اقامت کی فائتہ نماز سفر میں پوری پڑھی جائے گی اور حالت سفر کی فائتہ نماز میں مقیم ہونے کے بعد بھی قصر ہوگا، نیز اسی وجہ سے اگر سحر کے وقت مقیم ہو تو روزہ رکھنا لازم ہے، خواہ اس کے بعد سفر میں جانے کا ارادہ ہو۔ (۳)

---

(۱) التحقيق الباهر، اصول الفقه الاسلامي للزحيلي ۱/ ۱۸۴۔

(۲) اصول الفقه الاسلامي ۱/ ۱۸۴۔

(۳) المصدر السابق۔

## دوسرا سبب :مرض، اوراس کی رخصتیں:

الثَّانِي: الْـمَرَضُ؛ وَرُخَصُهُ كَثِيرَةٌ الخ :یہاں سے دوسرا سبب تخفیف بیان کرتے ہیں، جو مرض ہے، مرض یہ ہے کہ انسانی جسم اعتدال پر باقی نہ رہے، جس کی وجہ سے انسان کے معمولات متأثر ہوجائیں، ''هو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة''۔(۱)

ازروئے شرع مرض کی وجہ سے انسان کے شرعی احکام کے مکلف ہونے کی اہلیت ختم نہیں ہوتی، حالت مرض میں بھی وہ جملہ احکامات کا — خواہ وہ ازقبیل حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد — اہل اور مکلف ہے، یہی وجہ ہے کہ حالت مرض کے تمام معاملات، نکاح، طلاق، بیع وشراء وغیرہ شرعاً معتبر ہوتے ہیں، البتہ اگر مرض مرض وفات ہو تو پھر وارث اور قرض خواہوں کے حقوق کے پیش نظر اس کے کچھ مالی اختیارات میں کمی کی گئی ہے، چنانچہ اس کے جملہ تبرعات صرف تہائی مال کی حد تک نافذ ہوتے ہیں، اسی طرح اگر وہ کوئی معاملہ کرتا ہے جس سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہے، تو اگر وہ معاملہ قابل فسخ ہو تو اس کو فسخ کردیا جائے گا۔(۲)

مرض کی وجہ سے چونکہ انسان بہت سی چیزوں سے عاجز ہوجاتا ہے، اس لئے شریعت نے مریض کو سہولتیں اور رخصتیں بھی خوب دی ہیں اور جن احکام کی انجام دہی پر اس کو قدرت نہ ہو، یا ناقابل برداشت مشقت ہو، ان کو اس سے ساقط یا مؤخر ہی کردیا ہے۔مرض کی وجہ سے جو رخصتیں مریض کو دی گئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جان یا کسی عضو کے چلے جانے یا مرض کے بڑھ جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کے خوف کے وقت تیمم کا جواز، اور یہ خوف اس وقت معتبر ہے جبکہ خود اس کو اس قسم کے کسی تجربہ کی بناء پر، یا اپنے حال کے لحاظ سے ظن غالب ہو، یا پھر کسی مسلمان ماہر اور عادل (یا کم ازکم غیر ظاہر الفسق) طبیب نے اس کو اس بارے میں آگاہ کیا ہو، اس کے بغیر اس کو تیمم کی رخصت حاصل نہیں ہوگی، جبیرہ اور پٹی پر مسح کی رخصت بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔

---

(۱) التحقیق الباهر۔

(۲) اصول الفقه الاسلامی ۱/ ۱۷۴۔

(۲) فرض نماز میں حسب حال بیٹھ جانے یا لیٹ جانے یا اشارہ پر اکتفاء کرلینے کی گنجائش، ''اشارہ'' سے مراد سر سے اشارہ کرنا ہے، اور اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو پھر نماز مؤخر کردے، پھر اگر پانچ نمازوں سے قبل کسی طرح نماز پڑھنے کی قوت پیدا ہوجائے تو جو نمازیں مؤخر کی ہوں ان سب کی قضاء ہوگی، اور اگر اسی ناطاقتی کی حالت میں چھ نمازیں گزر جائیں تو سب نمازیں ساقط اور معاف ہوجائیں گی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر سر سے اشارہ نہ کرسکتا ہو تو پلکوں کے اشارہ سے، اس پر بھی قدرت نہ ہو تو آنکھوں کے اشارہ سے، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو قلب میں نماز کا تصور کرلے، اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر سر سے اشارہ کرنے پر قدرت نہ ہو تو پھر بس قلب میں نماز کی نیت اور تصور کرلے۔

(۳) جماعت کی نماز کے ترک کی اجازت، تاہم اگر باجماعت نماز پڑھنے کا معمول ہو تو جماعت کے فضیلت اور اس کا اجر وثواب پھر بھی ملے گا، چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ: ''**إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الأجر مثل ما كان صحيحا مقيما**''(۱) یعنی جب کسی بندہ کو مرض لاحق ہوجائے یا سفر درپیش ہوجائے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ان تمام اعمال کا اجر لکھتا ہے جو وہ حالت صحت اور حالت اقامت میں کیا کرتا تھا، یہی حکم جمعہ اور عیدین وغیرہ کی جماعت میں شرکت کا ہے۔

(۴) شیخ فانی کو رمضان میں روزہ کے ترک کی اجازت، البتہ اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور اگر فدیہ نہ دے سکتا ہو تو پھر فدیہ بھی ساقط ہے۔(۲)

(۵) کفارۂ ظہار میں روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلادینے کی اجازت، کفارۂ ظہار میں بالترتیب تین چیزوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے: (۱) غلام آزاد کرنا، (۲) اس پر قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، (۳) اس پر بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو صبح وشام کا کھانا کھلائے، ان میں سے غلام کی آزادی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھ لینے کی گنجائش مرض کی رخصتوں میں شمار نہیں ہے، البتہ روزہ پر قادر نہ ہونے کی صورت میں مساکین کو کھانا کھلادینے کی گنجائش مرض کی رخصتوں میں شمار ہے، کفارۂ صوم اور کفارۂ قتل کا حکم بھی یہی ہے، اس لئے مناسب یہ تھا کہ مصنف صرف لفظ ''کفارہ'' کہتے، تاکہ سب کفاروں کے حکم کا بیان ہوجاتا۔

---

(۱) بخاري/الجهاد والسير/يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، رقم: ۲۹۹۶۔

(۲) ردالمحتار مع الدر المختار ۲/۱۱۹ نعمانيه۔

(۶) روزۂ رمضان ترک کرنے کی اجازت، البتہ شفاء یابی کے بعد جس قدر روزے ترک ہوئے ہیں ان کی قضاء واجب ہوگی اور اگر قضاء کا موقعہ نہ مل سکا تو پھر فدیہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔

(۷) حج اور رمی جمار میں نائب مقرر کرنے کی اجازت، عبادات تین طرح کی ہیں: (۱) بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ، ان میں کسی بھی حال میں نیابت جائز نہیں، خواہ کوئی عذر ہو یا نہ ہو، (۲) مالی عبادات، جیسے زکوۃ، صدقہ الفطر وغیرہ، ان میں ہر صورت میں نیابت جائز ہے، عذر کی صورت میں بھی اور بلا عذر بھی، (۳) بدن ومال سے مرکب عبادات، یعنی جس کی ادائیگی میں دونوں لگیں، جیسے: حج، اس میں یہ تفصیل ہے کہ عذر کی صورت میں نیابت جائز ہے اور بلا عذر جائز نہیں، البتہ حج نفل میں مالی عبادات کی طرح بہر صورت نیابت جائز ہے۔

پھر حج فرض میں جن اعذار کی بناء پر نیابت جائز ہے، ان میں سے ایک مرض ہے، جو مریض ہو وہ خود فریضۂ حج ادا کرنے کے بجائے دوسرے سے اپنا حج کرا سکتا ہے، مگر یہ دوسرے سے حج کرانا ان امراض میں تو ہر صورت میں کافی ہے جن سے عموماً شفاء نہیں ہوتی، مثلاً اندھاپن، چنانچہ اگر کسی نابینا نے دوسرے سے حج کرالیا، پھر حج کی برکت سے بینا ہوگیا تو دوبارہ خود حج کرنا لازم نہیں ہوگا، لیکن جن امراض سے عامۃً شفاء ہوجاتی ہے جیسا کہ بیشتر امراض ایسے ہی ہیں ان میں اگر دوسرے سے حج کرانے کے بعد خود حج کی ادائیگی پر قدرت ہوجائے تو پھر خود بھی حج کرنا ضروری ہوگا، دوسرے سے کرایا گیا حج کافی نہیں ہوگا، کیونکہ فقہاء نے حج میں نیابت کے جواز کے لئے ''عجز دائم'' کی شرط لگائی ہے، لہٰذا اگر ''عجز'' ''دائم'' نہ ہو، بلکہ کسی وقت خود اداءِ حج کی قدرت ہوجائے تو عجز دائم کی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نائب کا حج کافی نہیں ہوگا۔(۱)

اسی طرح رمی جمار میں بھی مرض کی وجہ سے نائب مقرر کرنے کی گنجائش ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ مرض ایسا شدید ہو کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر بھی قدرت نہ ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار آمدورفت بھی سخت مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو، نیز وہ مرض رمی کے مکمل وقت کو محیط ہو، لہٰذا اگر مرض ایسا شدید نہ ہو تو دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہوگا، یا شدید تو تھا جس کی وجہ سے بذریعۂ نائب رمی کرالی، مگر رمی کا وقت گزرنے سے پہلے خود قدرت ہوگئی تو دوبارہ بذات خود رمی کرنا لازم ہوگا، بذریعہ نائب کرائی گئی رمی باطل ہوجائے گی۔ اور رمی جمار میں نائب کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ خود بھی حج کا احرام باندھے ہوئے ہو، نیز

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/۲۲۸۔

اُسے چاہئے کہ اولاً اپنی کنکریاں مارے، پھر اپنے نائب بنانے والے کی، اور جس دن تینوں جمرات کی رمی کرنا ہو اس دن پہلے تینوں جمرات کی رمی اپنی طرف سے کرے اور پھر اپنے نائب بنانے والے کی طرف سے، ایک کنکری اپنی طرف سے اور دوسری نائب بنانے والے کی طرف سے، یا تینوں جمرات کی رمی کی صورت میں ایک ساتھ ایک جمرہ کی دو مرتبہ رمی کہ : ایک اپنی طرف سے اور ایک اپنے نائب بنانے والے کی طرف سے، مکروہ ہے۔(۱)

اسی طرح مرض کی وجہ سے دیگر واجبات حج میں بھی تخفیف ہوجاتی ہے، مثلاً وقوف مزدلفہ اور طواف وداع بالکل ساقط ہوجاتا ہے، اور طواف زیارت تاصحت مرض مؤخر ہوجاتا ہے۔(۲)

**(۸)** محظورات احرام کے ارتکاب کی اجازت، یعنی احرام کے دوران جو امور ممنوع ہیں، مرض کیوجہ سے ان کا ارتکاب کیاجاسکتا ہے، مثلاً ناقابل برداشت ٹھنڈ ہوجائے تو سلے ہوئے کپڑے پہن سکتے ہیں وغیرہ، لیکن اس کی جو جزاء ہے وہ بہر حال واجب ہوگی، البتہ اگر مرض یا کسی اور عذر کی بناء پر کوئی واجب ترک ہو تو اس میں کوئی جزاء واجب نہیں ہوتی۔(۳)

**(۹)** ناپاک اشیاء اور شراب سے علاج کی اجازت، مرض کی وجہ سے ایک بڑی رخصت یہ حاصل ہے کہ اگر اس مرض میں کوئی حلال دوا کارگر نہ ہو رہی ہو اور کوئی مسلمان ماہر طبیب حرام دوا تجویز کرے، تو اس حرام ونجس دواء سے بھی علاج جائز ہے، البتہ شرط یہی ہے کہ اس مرض کے لئے کوئی دوسری حلال دوا موجود یا مفید نہ ہو، نیز تجویز کنندہ مسلمان، دیندار، ماہر طبیب ہو، الا یہ کہ جہاں مسلمان ڈاکٹر نہ ہو وہاں غیر مسلم ڈاکٹر کی بات پر بھی اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اسی پر فتوی بھی ہے، امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ضرورت کے باوجود بھی حرام دواء سے علاج جائز نہیں، مشہور فقیہ قاضی خان نے اسی کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ متعدد احادیث میں صاف طور پر حرام ونجس اشیاء سے علاج کی ممانعت وارد ہوئی ہے، بلکہ یہاں تک وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے حرام میں کوئی شفاء نہیں رکھی ہے: "إنَّ

(۱) معلم الحجاج ص ۱۸۵۔

(۲) غنیۃ الناسک ص ۱۲۸۔

(۳) رد المحتار نعمانیہ ۲/۲۱۰۔

اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرّم علیکم''، مگر دوسری طرف خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے اہل عُرینہ کو جبکہ وہ لوگ مدینہ آ کر بیمار پڑ گئے تھے، جانوروں کا پیشاب پینا تجویز فرمایا تھا، نیز قرآن کریم کے اسلوب سے بھی یہی ظاہر ہے، چنانچہ اس میں متعدد مقامات پر حرام اشیاء کے تذکرہ کے بعد: ''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه'' کا اضافہ کیا ہے، جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ بوقت ضرورت حرام کے استعمال کی گنجائش ہے واللہ اعلم(۱)

(۱۰) گلے میں لقمہ اٹک جانے کی صورت میں بذریعۂ شراب اس کو نیچے اتارنے کی گنجائش، یعنی کھانا کھانے کے دوران اگر حلق میں لقمہ پھنس جائے اور وہاں اس کو نیچے اتارنے کے لئے سوائے شراب کے کچھ اور چیز موجود نہ ہو، تو چونکہ تاخیر کی صورت میں جان چلے جانے کا خوف ہے، اس لئے اس مقصد کے لئے شراب کا گھونٹ دو گھونٹ ـ جس سے وہ نیچے اتر جائے ـ پیا جا سکتا ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(۱۱) طبیب کے لئے مریض کے جسم کا کوئی بھی حصہ دیکھ لینے کا جواز، مرد و عورت کا جو حصہ ستر ہے، کسی دوسرے کے لئے اس کا دیکھنا جائز نہیں، لیکن طبیب و ڈاکٹر کو گنجائش دی گئی ہے کہ علاج کی ضرورت کے تحت وہ مریض کا ستر والا حصہ دیکھ سکتا ہے، حتی کہ غلیظ ستر یعنی شرمگاہ دیکھنے کی بھی گنجائش ہے، تاہم صرف بقدر ضرورت حصہ دیکھا جائے، ضرورت سے زائد ستر پر نظر ڈالنا جائز نہیں، اور اس میں بھی ہم جنس کی رعایت لازم ہے، یعنی مرد مرد کا اور عورت عورت کا ستر دیکھے، الا یہ کہ ایمرجنسی حالت پیش آ جائے اور اس اصول کی رعایت ممکن نہ ہو تو امر آخر ہے۔

**الثَّالِثُ: الْإِكْرَاهُ. الرَّابِعُ: النِّسْيَانُ. الْخَامِسُ: الْجَهْلُ وَسَيَأْتِي لَهَا مَبَاحِثُ.**

**ترجمہ**: تیسرا سبب اکراہ ہے، چوتھا سبب نسیان ہے، پانچواں سبب جہل ہے، اور ان سے متعلقہ مباحث عنقریب آ رہے ہیں۔

**تشریح**: یہاں سے مصنف تخفیف و رخصت کے دیگر اسباب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ تخفیف کے اسباب میں سے تیسرا سبب: اکراہ، چوتھا سبب: نسیان اور پانچواں سبب: جہل ہے، مگر مصنفؒ نے یہاں ان کی توضیح و تفصیل نہیں فرمائی، بلکہ اس کو آئندہ پر محوّل فرما دیا، چنانچہ ان کی کچھ تشریح و توضیح اس کتاب کے تیسرے فن ''الجمع والفرق'' میں ذکر کی گئی ہے، البتہ تتمیماً للبحث انکی مختصر تشریح

(۱) معارف القرآن ۱/۴۳۷ پارہ ۲، تکملہ فتح الملہم ۲/۳۰۱۔

یہاں بھی بیان کی جاتی ہے۔

## تیسرا اسبابِ تخفیف: اکراہ، مفہوم اور اس کی وجہ سے حاصل شدہ تخفیفات:

''اکراہ'' کے لغوی معنی ہیں: جبر کرنا، زبردستی کرنا، اور اصطلاح شرع میں اکراہ ہے کہ: کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس کو وہ ایسا ناپسند کرتا ہو کہ اگر اس پر سے دباؤ اٹھالیں تو وہ اس کو انجام نہ دے: ''**هو حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلّي ونفسه**''(۱)

پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ملجئ اور غیر ملجئ یعنی تام اور ناقص، اکراہ ملجئ اور تام یہ ہے کہ: کسی کو قتل یا اتلافِ عضو کی دھمکی کے ذریعہ کسی کام پر مجبور کیا جائے، اور غیر ملجئ و ناقص یہ ہے کہ: اس سے کم درجہ دھمکی مثلاً مال چھین لینا، پیٹنا، قید میں ڈال دینا وغیرہ کے ذریعہ کسی کام کا دباؤ ڈالا جائے۔ اکراہ کی ان دونوں صورتوں میں رضاء یعنی دلی رغبت وخواہش سے کام انجام دینے کی صفت معدوم ہوجاتی ہے کما ہو ظاہر، مگر اختیار یعنی کسی کام کے کرنے کو نہ کرنے پر یا نہ کرنے کو کرنے پر ترجیح دینا یہ وصف معدوم نہیں ہوتا، اکراہ کے باوجود انسان کرنے نہ کرنے کا فیصلہ خود ہی کرتا ہے، اسی لئے اکراہِ غیر ملجئ میں وصفِ اختیار فاسد بھی شمار نہیں ہوتا اور اس میں کام کی انجام دہی غیر اکراہ کے مثل سمجھی جاتی ہے، البتہ اکراہ ملجئ میں اس میں فساد پیدا ہوجاتا ہے، بایں معنی کہ اس میں کام انجام دینے والا ارادہ واختیار میں مستقل نہیں رہتا، بلکہ اکراہ کرنے والے کا کافی دخل ہوجاتا ہے، چنانچہ اس اکراہ کے نتیجہ میں وجود پذیر معاملات بھی فاسد شمار ہوتے ہیں۔

اکراہ خواہ تام ہو یا ناقص، تکلیفِ احکام کی اہلیت کے منافی نہیں، اسی وجہ سے انسان حالت اکراہ میں بھی شرعی احکام کا مخاطب ومکلف ہوتا ہے، بلکہ جس کام کے لئے اس پر اکراہ کیا جارہا ہے، خود اس کام کی انجام دہی بھی اس کام کی شرعی نوعیت کے مطابق کبھی فرض ہوتی ہے، کبھی مباح کبھی مرخص اور کبھی حرام، جیسا کہ کتب فقہ میں ''کتاب الاکراہ'' کے تحت اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، حالت اکراہ میں ان کاموں کی فرضیت واباحت یا رخصت وحرمت اس حال میں بھی انسان کے احکام شرع کے مکلف وپابند ہونے کی دلیل ہے، تاہم اکراہ اگرچہ اہلیت احکام کے منافی نہیں، مگر شریعت نے بہت سے احکام میں اس کو عذر تسلیم

(۱) اصول الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۱۸۶۔

کیا ہے اور اس کی وجہ سے بہت سی رخصتیں اور تخفیفات عطاء کی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

(۱) وہ معاملات وعقود جو ہزل کی صورت میں منعقد نہیں ہوتے اگر اکراہ کے نتیجہ میں ان کو انجام دیا جائے تو وہ لازم اور نافذ نہیں ہوتے، ان کو بعد میں فسخ کیا جاسکتا ہے، اکراہ تام ہو یا ناقص، مثلاً بیع، اجارہ، رہن، ہبہ، اقرار، معافی دین، البتہ جو عقود و معاملات ہزل کی صورت میں بھی منعقد ہوجاتے ہیں وہ اکراہ کے باوجود بھی منعقد اور نافذ ہوجاتے ہیں، جیسے طلاق، اعتاق، نکاح وغیرہ، ایسے کل بیس معاملامت ہیں جو فقہاء کرام نے ذکر کئے ہیں۔

(۲) خنزیر و مردار کھانا، خون و شراب پینا، یہ اکراہ ملجئ کی صورت میں بالکل مباح ہوجاتے ہیں، حتی کہ اگر ان کو انجام نہ دے تو گنہگار شمار ہوگا، اور اکراہ غیر ملجئ کی صورت میں یہ بدستور حرام رہتے ہیں۔

(۳) کلمۂ کفر زبان سے اداء کرنا اور کسی مسلمان کا مال تلف کرنا، اکراہ ملجئ میں اس کی رخصت حاصل ہوجاتی ہے اور اکراہ غیر ملجئ میں نہیں۔

## رخصت واباحت میں فرق:

رخصت واباحت میں یہ فرق ہے کہ رخصت میں امر مرخّص عنہ اپنی حرمت پر برقرار رہتا ہے، صرف بدرجۂ مجبوری اس کی انجام دہی کی اجازت ہوجاتی ہے، اسلئے اس کو انجام نہ دینا عزیمت اور اولیٰ ہے اور اباحت میں اُس کا اصل حکم ہی تبدیل ہوجاتا ہے، وہ ناجائز سے جائز ہوجاتا ہے، اس لئے اسکو کرلینا اولی وافضل ہے اور نہ کرنا گناہ، اسی لئے یہ کہا گیا کہ خنزیر و مردار اور شراب وخون کے بارے میں اگر اکراہ کیا گیا تو اگر اکراہ کے باوجود اس نے ان امور کو انجام نہیں دیا اور جان دیدی تو گنہگار ہوگا کہ اس حال میں یہ امور اس کے لئے حلال غذاء کے مثل ہوگئے تھے، اور جو حلال غذاء نہ کھائے اور جان دیدے وہ گنہگار ہوتا ہے، البتہ کلمۂ کفر اور تلف مالِ مسلم کی صرف رخصت حاصل ہوتی ہے اس لئے اگر کوئی اکراہ کے باوجود بھی ان کا ارتکاب نہ کرے اور صبر کا مظاہرہ کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ عزیمت پر عمل کرنے والا شمار ہوگا اور عند اللہ مستحق ثواب ہوگا۔ نیز واضح رہے کہ اکراہ ملجئ کی صورت میں تلف مالِ مسلم کی رخصت ہے، لیکن تلفِ نفس مسلم یعنی مسلمان کو جان سے مار ڈالنے کی رخصت حاصل نہیں، اس لئے اگر اپنی جان بچانے کی وجہ سے دوسرے کو مار ڈالا تو گنہگار ہوگا اور تعزیر بھی کی جائے گی، تاہم قصاص مکرِہ سے ہی

لیا جائے گا۔(۱)

## جبر واکراہ کے احکام کی توضیح پر مشتمل ایک واقعہ:

تاریخ میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ: حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک لشکر جہاد کے لئے بھیجا گیا، جس کا امیر عبداللہ بن حزافہؓ کو مقرر کیا گیا، جو صحابی تھے، اتفاق ہوا کہ مسلمانوں کی فوج کو شکست ہوگئی اور بادشاہ نے مسلمانوں کو گرفتار کرلیا، جس میں امیر لشکر عبداللہ بن حذافہؓ بھی تھے، بادشاہ نے ان کو بلا کر کہا کہ: تم میرے سامنے اپنے نبی کی تکذیب اور اسلام سے دستبرداری کا اعلان کرو، انہوں نے فرمایا: تو مرکر دوبارہ زندہ ہوجائے تب بھی میں ایسا نہیں کرسکتا، اس نے کہا: میں تمہیں دردناک طریقہ پر قتل کردوں گا، انہوں نے فرمایا: ٹکڑے کردو تب بھی تمہاری مراد پوری نہیں ہوسکتی، اس نے پھر کہا: تمہیں عبرتناک موت دونگا، مگر یہ پھر بھی اپنی بات پر جمے رہے، اس کے بعد اس کافر بادشاہ نے کڑھائی منگوائی اور اس میں تیل ڈلوا کر اس کو کھولایا، جب وہ خوب کھول گیا تو اس میں ایک مسلمان قیدی کو ڈلوادیا، جو فوراً ہی جل بھن کر ختم ہوگئے، بادشاہ نے یہ کرنے کے بعد عبداللہ بن حزافہؓ کو دیکھا تو وہ رونے لگے، بادشاہ نے سوچا کہ شاید موت کے ڈر سے رورہے ہیں، مگر انہوں نے فرمایا کہ: میں اس انجام کی وجہ سے نہیں رورہا ہوں، بلکہ اس لئے رورہا ہوں کہ میرے پاس صرف ایک جان ہے، کاش سو جانیں ہوتیں تو میں ان کو بھی اس طرح اللہ کے راستہ میں قربان کرسکتا، بادشاہ ان کے اِس عزم واستقلال سے حیرت زدہ رہ گیا، اور اس کے دل میں کچھ نرمی آئی، تو اس نے کہا: اچھا صرف اتنا کردو کہ میری پیشانی کو بوسہ دیدو، میں تمہیں چھوڑ دونگا، انہوں نے کہا کہ: اگر میرے سب ساتھیوں کو چھوڑ دو تو میں اس کے لئے تیار ہوں، وہ اس پر آمادہ ہوگیا، عبداللہ بن حذافہؓ نے آگے بڑھ کر اس کی پیشانی کو بوسہ دیدیا اور اپنے تمام ساتھیوں کو چھڑوالیا، جب قافلہ مدینہ پہنچا تو حضرت فاروق اعظمؓ نے مدینہ سے باہر ان کا استقبال کیا اور ان کی پیشانی کو بوسہ دیا، اور فرمایا کہ: اس لئے بوسہ دے رہا ہوں کہ تم نے ایک بوسہ کے ذریعہ تمام مسلمانوں کو چھڑالیا۔(۲)

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ کلمۂ کفر پر اکراہ کی صورت میں صبر کرتے ہوئے جان دیدینا ہی

(۱) التحقیق الباھر، أصول الفقه الإسلامي للزحیلي ۱/۱۸۶، القواعد الفقھیة للزحیلي ۱/۲۶۱، شرح القواعد الفقھیة للزرقاء ص ۱۵۸، کنز الدقائق ص: ۳۸۵۔

(۲) الإصابة ۴/۵۲، ۵۱۔

اولی اور عزیمت ہے، اور کسی عام گناہ پر اکراہ کی صورت میں اس کا ارتکاب کر کے جان بچالینا واجب ہے، اس لئے یہ صحابی پہلی صورت میں تمام تر دھمکیوں کے باوجود کلمۂ کفر کہنے پر آمادہ نہ ہوئے، اور دوسری صورت میں فوراً ہی ہاں کردی اور گناہ کا ارتکاب کر کے اپنی اور اپنے تمام ساتھیوں کی جان بچالی، اسی کو دین کی سمجھ اور تفقہ فی الدین کہا جاتا ہے۔

## چوتھا سبب تخفیف: نسیان، مفہوم اور احکام:

چوتھا سبب تخفیف: نسیان ہے، جو حفظ و یاد کی ضد ہے، اور از روئے شرع نسیان یہ ہے کہ: معلوم ہونے کے باوجود کوئی چیز ذہن سے نکل جائے اور بوقت ضرورت یاد نہ آئے: **عدم تذکر الشئ وقت حاجته الیه**(۱) یہ نسیان بھی شرعی احکام کے مخاطب ومکلف ہونے کی اہلیت کے منافی نہیں، البتہ ان کی ادائیگی کے بارے میں اس کو عذر تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی وجہ سے اخروی مواخذہ تو باتفاق علماء ساقط ہوجاتا ہے، خواہ نسیان حقوق العباد میں طاری ہوا ہو یا حقوق اللہ میں، جیسا کہ قرآن کریم میں صراحت ہے: ''**رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا**'' (۲) اور حدیث میں وارد ہے: ''**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**'' (۳)۔ اور دنیوی حکم کے بارے میں اجمالی وضاحت یہ ہے کہ:

(۱) حقوق العباد میں یہ بالکل عذر نہیں، لہٰذا اگر بھول سے کسی کا مال تلف کردیا تو اس کا ضمان پھر بھی واجب ہوگا۔

(۲) اور حقوق اللہ میں دو صورتیں ہیں: (الف) نسیان کی وجہ سے کوئی مامور ترک ہو، تو اگر اسکی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی اور اگر تلافی ممکن نہ ہو تو پھر وہ معاف ہے، (ب) اور اگر نسیان کی وجہ سے کسی منہی عنہ کا ارتکاب ہوجائے تو اگر اس میں کچھ تلف ہوا ہو تو پھر ضمان واجب ہوگا اور اگر کچھ تلف نہ ہوا ہو تو پھر ضمان بھی واجب نہیں۔ (۴)

---

(۱) الأشباه والنظائر لابن نجيم، الجمع والفرق، ص ۲۵۹، مطبوعه دار الكتب العلمية۔

(۲) البقرة: ۲۸۰۔

(۳) ابن ماجة/ الطلاق/ طلاق المكره والناسي ص: ۱۴۷۔

(۴) أصول الفقه الإسلامي ۱/ ۱۷۱، الموسوعة الفقهية الكويتية ۴۰/ ۲۷۶۔

نسیان کی وجہ سے جو رخصتیں اور تخفیفات حاصل ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی موجِب حد عمل کا ارتکاب ہوجائے تو حد ساقط ہوجائے گی، کہ حدود؛ شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں۔

(۲) مدیون دین اداء کرنا بھول جائے اوراس کا انتقال ہوجائے، تو دین اگر از قبیلِ قرض یا خریدے ہوئے کسی سامان کی قیمت ہوتو آخرت میں اس کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا،لیکن اگرغصب کی ہوئی شئے کا عوض ہوتو پھراس کا مواخذہ ہوگا۔

(۳) روزہ میں بھول سے کچھ کھاپی لیا یاصحبت کرلی تو نہ روزہ ٹوٹے گا اورنہ کوئی کفارہ واجب ہوگا۔

(۴) نماز میں بھول سے دورکعت پرسلام پھیردیا تو نماز ختم نہیں ہوئی، لہٰذا وہ یہیں کے یہیں دورکعت ملاکر چاررکعت پوری کرلے اوراخیر میں سجدۂ سہو کرلے۔(۱)

## پانچواں سببِ تخفیف :جہل، مفہوم اوراحکام:

پانچواں سبب:جہل ہے، یہ "علم" کی ضد ہے اورحضرات فقہاء نے اس کی تعریف یہ ذکر کی ہے : "**عدم العلم عما من شأنه العلم**" (۲) یعنی واقف ہوسکنے کے باوجود کسی چیز سے ناواقف ہونا، لہٰذا جوکسی چیز سے اس لئے ناواقف ہو کہ اس میں واقف وباخبر ہونے کی صلاحیت نہیں، مثلاً جانور، در و دیوار، تو ان کی ناواقفی اور بے خبری کو "جہل" نہیں کہاجائے گا۔ پھر اگرانسان کو اپنی جہالت کا احساس ہوتو اس کو اہل علم کی زبان میں "جہل بسیط" کہتے ہیں، اوراگر اپنی جہالت کا احساس بھی نہ ہو، بلکہ "علم دانی" کا گھمنڈ پیداہوجائے تو اس کو"جہل مرکب" یعنی ڈبل جہالت کہاجاتا ہے۔

یہ جہل بھی شریعت کی نگاہ میں عذر ہے اوربسااوقات اس کی وجہ سے حکم شرع میں تخفیف ہوجاتی ہے، کونسا جہل شریعت کی نگاہ میں معتبر اورعذر ہے اور کونسا معتبر اورعذر نہیں؟ اس لحاظ سے فقہاء نے جہل کومختلف حصوں میں تقسیم کیاہے:

---

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ۱۵۹، القواعد الفقهية للزحيلي ص: ۱/ ۲۶۲۔

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ۲۶۱، فن الجمع والفرق۔

(۱) جہل باطل: یعنی وہ جہل جس کا کچھ اعتبار نہیں اور جو آخرت میں انسان کے لئے عذر نہیں بن سکے گا، مثلا کافر کا توحید، رسالت اور آخرت کی حقانیت سے جاہل رہنا، ان سے کسی کا جاہل رہنا عذر نہیں، کیونکہ ان کے بارے میں ایسے واضح دلائل قائم کر دیئے گئے کہ ان کے بعد ان کی حقانیت کا اعتراف نہ کرنا ضد اور ہٹ دھرمی ہے، جہالت اور ناواقفیت نہیں۔

(۲) قائم مقام باطل: یعنی وہ جہل جو جہل باطل ہی کی طرح عذر نہیں، تاہم درجہ میں اس سے کچھ کم ہے مثلا باغی، کہ جو تاویل فاسد یعنی کسی معقول وجہ کے بغیر امام حق کے خلاف اٹھ کھڑا ہو، اس کے حق میں یہ جہالت عذر نہیں، چنانچہ وہ گنہگار ہونے کے ساتھ ساتھ اس مال کا بھی ضامن ہوگا، جو اس نے دورانِ بغاوت تلف کیا ہو، اسی طرح ناواقفیت کی وجہ سے کسی شخص کا کتاب اللہ یا سنتِ مشہورہ یا اجماع امت کے خلاف کوئی رائے قائم کرنا، یا غریب اور غیر معروف حدیث پر عمل پیرا ہونا، یا مرجوح وضعیف قول پر عمل کرنا بھی اسی زمرہ میں آتا ہے، نیز اصحابِ ہوی وبدعت کی عقائد حقہ سے جہالت کا درجہ بھی یہی ہے۔

(۳) جہل معتبر: یعنی وہ جہل جس کو شریعت نے عذر تسلیم کیا ہے، مثلا دار الحرب میں اسلام لانے والے شخص کا احکام شرع سے جاہل ہونا، چونکہ دار الحرب میں اسلامی احکام کی نشر واشاعت کے مواقع نہیں ہوتے، اس لئے وہاں اگر کوئی مسلمان ہو اور وہ ناواقفیت کی وجہ سے احکام شرع نہ بجا لا سکے تو وہ معذور ہے اس سے نہ آخرت میں مواخذہ ہوگا اور نہ دنیا میں اس کی قضاء وتلافی واجب ہوگی، لیکن دار الاسلام یا جہاں احکام اسلام شائع وذائع ہوں تو ایسی جگہوں میں جہالت عذر نہیں، لہٰذا ایسی جگہوں پر کوئی مسلمان اگر ناواقفیت کی وجہ سے احکام شرع پر عمل نہ کرے تو وہ ماخوذ بھی ہوگا اور اس پر اس کی تلافی بھی واجب ہوگی، یا مثلاً کوئی مکان فروخت ہوا اور اس کے شفیع کو اس کا علم نہ ہو جس کی وجہ سے وہ شفعہ وصول نہ کر سکے، تو یہ لاعلمی اس کے حق میں معتبر ہے، لہٰذا علم ہونے کے بعد اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، یا مثلا ولی باکرہ بالغہ کا نکاح کر دے جس کا اس کو علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد بھی خاموش رہے، تو لاعلمی کی بناء پر خاموشی رضاء کی علامت نہیں ہوگی، لہٰذا علم ہونے کے بعد وہ نکاح رد کر سکتی ہے، یا مثلا وکیل اور قاضی کو اپنی معزولی کا علم نہ ہو اور وہ حسب اختیارِ سابق معاملات انجام دے لیں تو وہ معاملات معتبر اور نافذ ہوں گے۔

(۴) قائم مقام معتبر: یعنی وہ جہل کہ شریعت نے اس کو بھی عذر تسلیم کیا ہے، مثلا اجتہادی مسائل

میں خلاف صواب کوئی رائے قائم کرلے، یا ایسے مواقع پر جہاں واقعی شبہ کی گنجائش ہو آدمی ناواقفیت سے کوئی کام کرگذرے تو اس کو بھی شریعت کی نگاہوں میں عذر تسلیم کیا گیا ہے، مثلاً کسی شخص نے پچھنہ لگوایا اور جیسا کہ ایک حدیث کے ظاہر سے اس کا مفطرِ صوم ہونا معلوم ہوتا ہے اس نے اسی کے مطابق اپنا روزہ ٹوٹا ہوا سمجھ کر قصداً کچھ کھاپی لیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کہ وجہ اشتباہ موجود ہے، اسی طرح جس قدر بھی اجتہادی مسائل ہیں ان میں خلاف صواب کا احتمال موجود ہوتا ہے، حتمی طور پر حق رائے کا کسی کو علم نہیں ہوتا، چنانچہ ایسے مسائل میں اپنے مذہب کے بارے میں ''صواب؛ احتمالِ خطاء'' اور دوسرے کے مذہب کے بارے میں ''خطاء؛ احتمالِ صواب'' کا اعتقاد رکھا جاتا ہے، تو اس قسم کے مسائل میں حق پہلو سے جہالت عذر ہے، اس پر کوئی مواخذہ نہیں۔(۱)

السَّادِسُ: الْعُسْرُ وَعُمُومُ الْبَلْوَى، كَالصَّلَاةِ مَعَ النَّجَاسَةِ الْمَعْفُوِّ عَنْهَا كَمَا دُونَ رُبْعِ الثَّوْبِ مِنْ مُخَفَّفَةٍ وَقَدْرِ الدِّرْهَمِ مِنَ الْمُغَلَّظَةِ، وَنَجَاسَةُ الْمَعْذُورِ الَّتِي تُصِيبُ ثِيَابَهُ وَكَانَ كُلَّمَا غَسَلَهُ خَرَجَتْ وَدَمُ الْبَرَاغِيثِ، وَالْبَقِّ فِي الثَّوْبِ، وَإِنْ كَثُرَ، وَبَوْلٌ تَرَشَّشَ عَلَى الثَّوْبِ قَدْرَ رُءُوسِ الْإِبَرِ وَطِينُ الشَّوَارِعِ وَأَثَرُ نَجَاسَةٍ عَسُرَ زَوَالُهُ وَبَوْلُ سِنَّوْرٍ فِي غَيْرِ أَوَانِي الْمَاءِ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى، وَمِنْهُمْ مَنْ أَطْلَقَ فِي الْهِرَّةِ وَالْفَارَةِ وَخُرْءِ حَمَامٍ وَعُصْفُورٍ، وَإِنْ كَثُرَ، وَخُرْءِ الطُّيُورِ الْمُحَرَّمَةِ فِي رِوَايَةٍ، وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةً وَرِيقُ النَّائِمِ مُطْلَقًا عَلَى الْمُفْتَى بِهِ، وَأَفْوَاهُ الصِّبْيَانِ وَغُبَارُ السِّرْقِينِ وَقَلِيلُ الدُّخَانِ النَّجِسِ، وَمَنْفَذُ الْحَيَوَانِ، وَالْعَفْوُ عَنْ الرِّيحِ، وَالْفُسَاءِ، إِذَا أَصَابَ السَّرَاوِيلَ الْمُبْتَلَّةَ، وَالْمَقْعَدَةَ عَلَى الْمُفْتَى بِهِ، وَكَانَ الْحَلْوَانِيُّ (۲) لَا يُصَلِّي فِي
وَلَا تَأْوِيلَ لِفِعْلِهِ إِلَّا التَّحَرُّزُ مِنَ الْخِلَافِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُنَا بِأَنَّ النَّارَ مُطَهِّرَةٌ لِلرَّوْثِ وَالْعَذِرَةِ، فَقُلْنَا بِطَهَارَةِ رَمَادِهِمَا تَيْسِيرًا، وَإِلَّا لَزِمَتْ نَجَاسَةُ الْخُبْزِ فِي غَالِبِ الْأَمْصَارِ-

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۱۷۷، القواعد الفقهية للزحيلي ۱/۲۶۳، شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ۱۹۰۔

(۲) هو: عبد العزيز بن أحمد بن نصر، شمس الأئمة الحلواني، نسبته إلى بيع الحلواء، وربما قيل له الحلوائي كما ذكره المصنف، فقيه حنفي، كان إمام الحنفية ببخارى، توفي في كش ودفن ببخارى، من تصانيفه: "المبسوط" في الفقه وشرح أدب القاضي لأبي يوسف (الأعلام للزركلي، الفوائد البهية، الجواهر المضيئة)

**ترجمہ**: چھٹا سبب: عسر اور عموم بلوی ہے، جیسا کہ معاف نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا، مثلاً نجاست مخففہ میں چوتھائی کپڑے سے کم میں اور نجاست مغلظہ میں بقدر درہم (میں نماز پڑھنا) اور معذور کا اس نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا جو اس کے کپڑوں کو لگی ہو، اور جب بھی وہ کپڑے دھوئے تو نجاست نکل آتی ہو، اور کپڑے میں پسو اور مچھر کا خون (معاف ہے) خواہ وہ کثیر ہو، اور کپڑے پر سوئی کے سروں کے برابر پیشاب کی چھینٹیں، اور سڑکوں کا کیچڑ، اور اس نجاست کا اثر جس کا دور کرنا مشکل ہو، اور پانی کے برتنوں کے علاوہ اشیاء میں بلی کا پیشاب (معاف ہے) اور اسی پر فتوی ہے، اور بعض فقہاء نے بلی اور چوہے کا پیشاب علی الاطلاق معاف کیا ہے، اور کبوتر و چڑیا کی بیٹ خواہ کثیر ہو، اور ایک روایت کے مطابق حرام پرندوں کی بیٹ، اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوتا (وہ معاف ہیں) اور مفتی بہ قول کے مطابق سونے والے کا تھوک مطلقاً، اور بچوں کے منہ سے نکلنے والا پانی (رال)، اور گوبر کا غبار، اور ناپاک دھویں کی قلیل مقدار، اور جاندار کے پیشاب پاخانہ کا راستہ، اور مفتی بہ قول کے مطابق آواز دار اور بے آواز ریح جبکہ گیلے پائجامہ یا سرین کو لگ جائے معاف ہے، اور امام حلوائیؒ اپنے پائجامہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے، اور ان کے فعل کی اس کے سواء کچھ تاویل نہیں کہ وہ اختلاف سے بچنا چاہتے تھے، اور ہمارا یہ قول بھی اسی قبیل سے ہے کہ: آگ گوبر اور پاخانہ کو پاک کو دیتی ہے، چنانچہ ہم تیسیراً ان کی راکھ کی پاکی کے قائل ہیں، ورنہ اکثر شہروں میں روٹی ناپاک قرار پائے گی۔

## چھٹا سبب تخفیف: عسر و عموم بلوی، مفہوم و احکام:

**تشریح**: یہاں سے اسباب رخصت میں سے چھٹا سبب: عسر و عموم بلوی ذکر کیا گیا ہے، "عسر" کے معنی ہیں: کسی شئے سے بچنے کا دشوار ہونا، اور "عموم بلوی" کا مفہوم ہے: ابتلاء عام یعنی وہ حالت جس سے لوگوں کو عامۃ واسطہ پڑتا ہو اور اس سے بچنا دشوار ہو، اس کو "ضرورۃ عامہ" اور "حاجۃ الناس" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، یہ بھی اسبابِ تخفیف میں سے ہے اور دیگر اسباب تخفیف کی بنسبت اس کا دائرہ وسیع ہے، چنانچہ اس کی وجہ سے جو رخصتیں اور تخفیفات حاصل ہیں وہ تقریباً تمام ابواب فقہ میں پھیلی ہوئی ہیں مصنفؒ نے ان کے استقصاء کی کوشش کی ہے اور کئی صفحات میں ان کو ذکر کیا ہے:

## نجاست کی معفو عنہا مقدار:

**كَالصَّلَاةِ مَعَ النَّجَاسَةِ الْـمَعْفُوِّ عَنْهَا الخ:** یعنی معاف نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت، نجاسات سے انسان کو واسطہ رہتا ہے، اس لئے اس سے متعلقہ احکام میں تخفیف کی گئی ہے، چنانچہ نجاست مخففہ میں چوتھائی حصہ سے کم کم نجاست معاف کردی گئی اور نجاست مغلظہ میں بقدر درہم، لہٰذا اس قدر نجاست کے ساتھ اگر نماز پڑھ لی گئی تو وہ اداء ہوجائے گی، تاہم اگر نماز سے پہلے اس کا علم ہوجائے اور اس کے ازالہ کے اسباب موجود ہوں، تو اس کا ازالہ کرلینا چاہئے، ورنہ نماز مکروہ ہوگی۔

نجاست مخففہ میں جو چوتھائی سے کم کم معاف ہے اس کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) کل بدن اور کل کپڑے کی چوتھائی سے کم معاف ہے۔

(۲) کم از کم جس قدر کپڑے میں نماز اداء ہوجاتی ہے یعنی ناف سے گھٹنے تک، اس کی چوتھائی سے کم معاف ہے۔

(۳) بدن یا کپڑے کے جس حصہ پر لگی ہے اس حصہ کی چوتھائی سے کم کم معاف ہے، یہی قول راجح اور مفتی بہ ہے۔

اور نجاست مغلظہ میں قدر درہم سے ہتھیلی کی گہرائی کے بقدر مقدار مراد ہے۔ پھر اگر نجاست سیال ہو تو اس میں درہم کی مساحت معتبر ہے، یعنی ہتھیلی کے گہرائی والے حصہ کی لمبائی چوڑائی، اور اگر نجاست جامد ہو اس میں اتنے بڑے درہم کا وزن معتبر ہے، یعنی بیس قیراط، لہٰذا اگر جامد نجاست کے وزن کے بارے میں غالب اندازہ یہ ہو کہ وہ درہم کے وزن سے زائد ہے تو اس حال میں نماز نہیں ہوگی۔ نیز نجاست مغلظہ ومخففہ کی مذکورہ مقدار میں نجاست لگنے کے وقت کا اعتبار ہے، لہٰذا جس وقت لگے اس وقت وہ مادون الربع اور قدر درہم ہو تو معاف شمار ہوگی، گو بعد میں پھیل کر اس مقدار سے زائد ہوجائے، وبہ یفتی۔ (۱)

## معذور شخص کے لئے کپڑوں کی تبدیلی کا حکم:

**وَنَجَاسَةُ الْـمَعْذُورِ الخ:** جو ایسا معذور ہو کہ اس کے کپڑے پاک نہ رہ پاتے ہوں، بایں طور کہ کپڑے پاک کرنے کے بعد اسے اتنا موقع بھی نہیں مل پاتا کہ وہ پاک کپڑوں کے ساتھ نماز اداء کرلے،

(۱) ردالمحتار نعمانیه : ۱/۲۱۴، ۲۱۱، البحر الرائق : ۱/۲۴۰۔

مصنفؒ کے قول ''وکان کلما غسلها خرجت'' کا مفہوم یہی ہے، تو ایسے معذور کے کپڑوں کی اور بدن کی نجاست معاف ہے، وہ اسی حال میں نماز پڑھ لے، اور اگر اس کو اتنا موقع مل جاتا ہو کہ وہ نجاست صاف کرکے یا کپڑے تبدیل کرکے پاک کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھ لے تو پھر اس کو پاک کپڑوں ہی میں نماز پڑھنا لازم ہوگا، یہی حکم اس بستر کا بھی ہے جس پر مریض لیٹا ہوا ہو۔(۱)

## مچھر وغیرہ کے خون کا حکم:

وَدَمُ الْبَرَاغِيثِ، وَالْبَقِّ الخ: ''براغیث'' برغوث کی جمع ہے بمعنی پسو، جو ایک زہریلا پردار کیڑا ہے، جس کے کاٹنے سے کھجلی ہوجاتی ہے، اور ''بق'' بمعنی کھٹمل، ان کا تذکرہ بطور مثال ہے، مراد یہ ہے کہ جن جانوروں میں دمِ سائل نہیں ہوتا مثلاً کھٹمل، مچھر، مکھی، بھڑ، چھپکلی وغیرہ، ان سب کا خون معاف ہے، لہٰذا اگر کپڑے یا بدن یا کسی اور شئے کو لگ جائے، یا پانی وغیرہ میں گرجائے، تو وہ ناپاک نہیں قرار پائیں گے خواہ بہت زائد ہی کیوں نہ ہو۔(۲)

## کپڑے اور بدن پر پڑ جانے والی چھینٹوں کا حکم:

وَبَوْلٌ تَرَشَّشَ عَلَى الثَّوْبِ الخ: کپڑے یا بدن پر اگر اپنے یا کسی اور کے پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو وہ بھی معاف ہیں، بشرطیکہ وہ رؤس ابر کے مساوی ہوں، لہٰذا اگر چھینٹیں اس سے بڑی ہونگی تو معاف نہیں۔ ''رؤس ابر'' کی مساواۃ سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر اس سے بڑی چھینٹیں ہوں گی تو وہ معاف نہیں ہونگی، حتی کہ اگر سوئی ہی کے دوسرے سرے (جس طرف سے دھاگہ پرویا جاتا ہے) کے برابر ہوں تو بھی معاف نہیں ہوں گی، اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ تقلیل کی مثال ہے اور مطلب یہ ہے کہ سوئی کے ناکہ کی طرح نہایت چھوٹی چھینٹیں معاف ہیں، پس اگر اس سے کچھ بڑی بھی ہوں، مگر فی نفسہ چھوٹی ہوں، مثلاً سوئی کے دوسرے سرے کے برابر یا سویل کے ناکہ کے برابر ہوں تو وہ بھی معاف شمار ہوں گی، اور چھوٹی ہونے کا معیار یہ ہے کہ معتدل نگاہ اور فاصلہ سے صاف نظر نہ آئیں: ''مالا یدرکه الطرف المعتدل''، لہٰذا اگر وہ اتنی بڑی

(۱) ردالمحتار نعمانیه ۱/۲۱۴۔

(۲) ردالمحتار نعمانیه ۱/۲۱۱۔

اور واضح ہوں کہ معتدل نگاہ اور فاصلہ سے بخوبی محسوس ہوتی ہوں تو وہ معاف نہیں ہوں گی، یہی قول راجح ہے۔(۱)

یہی حکم قصاب کے کپڑوں پر پڑنے والی خون کی چھینٹوں کا ہے، اگر وہ مذکورہ معیار کے مطابق چھوٹی اور باریک ہیں تو معاف ہیں ورنہ نہیں۔(۲)

## راستہ کے کیچڑ کا حکم:

وَطِيْنُ الشَّوَارِعِ الخ: راستہ کا کیچڑ بھی معاف ہے، لہٰذا اس کی کپڑوں پر جو چھینٹیں پڑ جائیں وہ معاف ہیں، خواہ کپڑا چھینٹوں سے لت پت ہوجائے اور خواہ اس کیچڑ میں گوبر، پیشاب وغیرہ غالب ہو، بشرطیکہ کپڑوں پر عین نجاست محسوس نہ ہو اور آمدورفت کے وقت لگے، لہٰذا اگر ان چھینٹوں میں عین نجاست محسوس ہو، یا آمدورفت کے بغیر وہ لگ جائیں تو پھر معاف نہیں، یہی قول راجح ومفتی بہ ہے، اور "آمد ورفت" کی قید اس لئے ہے کہ یہ ضرورۃً معاف ہے اور ظاہر ہے کہ ضرورت آمدورفت کے دوران ہے، کیونکہ کیچڑ آمدورفت کے دوران ہی کپڑوں کو لگتا ہے، اس لئے معافی کو بھی اسی حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ کیچڑ میں اگر نجاست غالب ہو تو معاف نہیں، خواہ عین نجاست محسوس نہ ہو، ورنہ معاف ہے، مگر یہ قول مرجوح ہے۔(۳)

## اس نجاست کا حکم جس کا ازالہ دشوار ہو:

وَأَثَرُ نَجَاسَةٍ عَسُرَ زَوَالُهُ الخ: جس نجاست کا اثر دور کرنے میں مشقت لاحق ہو وہ بھی معاف ہے، نجاست کے اثر سے مراد رنگ وبو ہے، اور لحوقِ مشقت کا معیار یہ ہے کہ وہ محض سادہ پانی سے دور نہ ہو بلکہ اس کے لئے گرم پانی یا صابون اور صَرف کے استعمال کی حاجت پڑے، لہٰذا جو نجاست ایسی ہو کہ تین مرتبہ دھونے کے باوجود اس کا رنگ وبو زائل نہ ہو تو وہ معاف ہے۔(۴)

اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ: اگر کسی نے ناپاک مہندی لگائی اور پھر ہاتھ تین مرتبہ دھو لیے تو اس

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۲۱۵/۱۔ البحر الرائق ۲۴۷/۱۔

(۲) ردالمحتار نعمانیہ ۲۱۴/۱۔

(۳) ردالمحتار نعمانیہ ۲۱۶/۱۔

(۴) البحر الرائق ۲۴۹/۱، الدر المختار مع ردالمحتار نعمانیہ ۲۱۹/۱۔

کے ہاتھ پاک شمار ہوں گے، گو ہاتھوں پر مہندی کا رنگ باقی ہو، کہ جس نجاست کا اثر دور کرنا مشکل ہو وہ معاف ہے۔(۱)

اسی طرح کوئی شخص اپنے جسم کے اوپر کچھ گُدوائے، جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اندرونِ کھال کچھ رنگ بھرا جاتا ہے، جو خون کے ساتھ مل کر ناپاک ہوجاتا ہے، تو اس کو بھی جب کھال کے اوپر سے دھولیا جائے تو وہ حصہ پاک ہوجائے گا، کھال کے اندر سے اس ناپاک مادہ کو نکالنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب کھال کے اوپر لگی ہوئی ناپاکی بسہولت دور نہ ہو وہ معاف ہے، تو یہ بدرجۂ اولی معاف ہوگی۔ (۲)

## بلی کے پیشاب و پاخانہ کا حکم:

وَبَوْلُ سِنَّوْرٍ فِي غَيْرِ أَوَانِي الْمَاءِ الخ: بلی گھروں میں چکر لگاتی رہتی ہے، اس لئے درندوں میں سے ہونے کے باوجود اسکے احکام میں تخفیف کی گئی، چنانچہ اس کا جھوٹا محض مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح اگر وہ پانی اور دیگر کھانے کے برتنوں میں یعنی کھانے پینے کی اشیاء میں پیشاب کردے تو وہ تو معاف نہیں، مگر اس کے علاوہ وہ گھر میں کہیں بھی پیشاب کردے؛ زمین پر، یا بستر وغیرہ پر، تو وہ معاف ہے، یہی قول مفتی بہ ہے، اور بعض فقہاء نے اس کے پیشاب کو مطلقا پاک قرار دیا ہے، کھانے پینے کی چیزوں میں بھی اور اس کے علاوہ بھی، اور بعض نے مطلقا ناپاک کہا ہے۔ بعینہ یہی تفصیل چوہے کے پیشاب کے بارے میں ہے کہ: ایک قول کے مطابق مطلقا معاف ہے، اور دوسرے قول کے مطابق مطلقاً معاف نہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ پانی وغیرہ کے برتنوں میں معاف نہیں، البتہ دیگر چیزوں میں معاف ہے، اس کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ مطلقا معاف ہے۔(۳)

اور ان کے پاخانہ کا حکم یہ ہے کہ: بلی کا پاخانہ تو مطلقا ناپاک ہے اور چوہے کا پاخانہ؛ اگر اتنا زیادہ ہو کہ جس چیز پر لگا یا گرا ہے اس میں اس کا اثر ظاہر و باہر ہو تو وہ چیز ناپاک ہوجائے گی، اور اگر معمولی مقدار میں ہو تو پھر معاف ہے۔(۴)

---

(۱) البحر الرائق ۱/۲۴۹، رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۱۹۔

(۲) رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۲۰۔

(۳) البحر الرائق ۱/۲۴۳، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۲۱۲ بہشتی زیور ۹/۱۰۷۔

(۴) الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۱۲ بہشتی زیور ۹/۱۰۷۔

## پرندوں کی بیٹ کا حکم:

**وَخُرْءِ حَمَامٍ وَعُصْفُوْرٍ الخ:** کبوتر، چڑیا وغیرہ جتنے بھی حلال پرندے ہیں، ان سب کی بیٹ پاک ہے، خواہ کثیر مقدار میں ہی کیوں نہ ہو، سوائے مرغ، بطخ اور مرغابی کے، ان کی بیٹ ناپاک ہے، اسی طرح تمام غیر حلال پرندوں کی بیٹ بھی ناپاک ہے، اور ان کی نجاست: نجاست خفیفہ ہے، لہٰذا کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو چوتھائی سے کم کم معاف ہوگی، لیکن اگر پانی وغیرہ میں گرجائے تو اس میں چوتھائی، غیر چوتھائی کی تفصیل نہیں، اس میں مطلقا پانی ناپاک قرار پائے گا، یہ تفصیل حضرات شیخینؒ کے مذہب کے مطابق ہے، امام محمدؒ مطلق پرندوں کی بیٹ کے پاک ہونے کا قائل ہیں، خواہ وہ حلال ہوں یا غیر حلال، مصنف نے «**وخرء الطيور المحرمة في رواية**» میں اسی قول کو بیان کیا ہے، فتوی حضرات شیخینؒ کے قول پر ہے، البتہ کنویں کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے، لہٰذا کنویں میں کسی بھی پرندے کی بیٹ گرجائے وہ ناپاک نہیں ہوگا۔(۱)

## جن جانوروں میں دم سائل نہ ہو ان کا حکم:

**وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةً الخ:** جن جانوروں میں دم سائل نہیں ہوتا مثلا مکھی، مچھر، چھپکلی، چھوٹا سانپ وغیرہ تو ان کا خون بھی معاف ہے، لہٰذا یہ جانور کسی چیز میں گرجائیں اور مرجائیں تو وہ ناپاک نہیں ہوگی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے: "**إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه، فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء**"(۲)

اس سے واضح ہے کہ جس جانور میں دم غیر سائل ہو وہ ناپاک نہیں، ورنہ آپ یہ ارشاد نہ فرماتے، اسی طرح جن جانوروں میں بالکل بھی خون نہیں ہوتا، مثلا کیڑی اور مچھلی، وہ بدرجۂ اولی معاف ہوں گے۔

## سونے والے کے منہ کے پانی کا حکم:

**وَرِيْقُ النَّائِمِ مُطْلَقًا الخ:** سونے والے کے منہ سے آنے والا پانی بھی مطلقا معاف ہے، خواہ سر کی

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار ۱/۲۱۴۔

(۲) بخاري/الطب/إذا وقع الذباب في الإناء، رقم الحديث: ۵۷۸۲۔

جانب سے آئے یا پیٹ کی جانب سے، نیز اس میں بدبو ہو یا نہ ہو، البتہ میت کے منہ سے آنے والا پانی ناپاک اور غیر معفو عنہ ہے۔

## بچوں کی رال کا حکم:

**وَأَفْوَاهُ الصِّبْيَانِ الخ**: بچوں کے منہ سے آنے والا پانی جس کو ''رال'' کہا جاتا ہے، یہ بھی پاک ہے، لیکن ان کی قئ معاف نہیں، لہٰذا بچہ دودھ پیتے پیتے اگر قئ کردے تو جہاں وہ لگے گی وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی۔

## گوبر کے غبار کا حکم:

**وَغُبَارُ السِّرْقِينِ الخ**: یہ لفظ اصل میں ''سرکین'' کاف کے ساتھ ہے، اور فارسی لفظ ہے، تعریب کے بعد ''سرقین'' یا ''سرجین'' ہو گیا، گوبر کے معنی میں آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر خشک گوبر کے ذرات کسی کے کپڑے یا بدن کو لگ جائیں، چاہے کپڑا اور بدن تر ہی کیوں نہ ہو، یا پانی وغیرہ کسی چیز میں گر جائیں، تو وہ ناپاک نہیں ہوں گی، الا یہ کہ ان چیزوں میں اس کا اثر ظاہر ہو جائے تو پھر وہ ناپاک شمار ہوں گی۔(۱)

## ناپاک چیز کے دھویں کا حکم:

**وَقَلِيلُ الدُّخَانِ النَّجِسِ الخ**: ناپاک چیز کا دھواں بھی ناپاک ہے، تاہم اگر وہ معمولی مقدار میں کپڑے یا بدن کو لگ جائے جس کا معیار یہ ہے کہ: کپڑے یا بدن میں اس کا اثر یعنی رنگ و بو ظاہر نہ ہو تو وہ ضرورۃً معاف ہے، لیکن اس بارے میں راجح قول یہ ہے کہ ناپاک شئے کا دھواں اصلاً پاک ہے، جیسا کہ ریح پاک ہے، اس لئے اگر اس کا کچھ اثر ظاہر بھی ہو جائے تو بھی کچھ حرج نہیں۔(۲)

## جاندار کے مخرج کا حکم:

**وَمَنْفَذُ الْحَيَوَانِ الخ**: جاندار کا مَنفذ یعنی مخرج نجاست بھی پاک ہے، بشرطیکہ اس پر نجاست نہ لگی ہو، لہٰذا اگر حیوان پانی وغیرہ میں گر جائے، یا اس کا منفذ کپڑے یا بدن کو لگ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوں گے،

---

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار ۲۱۶/۱، الموسوعة الفقهية ۱۳۴/۳۱، لفظ غبار۔

(۲) ردالمحتار مع الدر المختار نعمانیه ۲۱۶/۱، التحقيق الباهر، شرح حموی۔

اسی وجہ سے کنویں میں اگر کوئی جانور گر جائے خواہ وہ ماکول اللحم ہو، یا غیر ماکول اللحم اور زندہ نکل آئے، تو کنویں کی پاکی اور ناپاکی کا حکم اس کے لعاب کے اعتبار سے ہوتا ہے، منفذ کا اس میں کچھ اعتبار نہیں ہوتا، کہ وہ پاک ہے۔

## ریح کا حکم:

وَالْعَفْوُ عَنْ الرِّيحِ، وَالْفُسَاءِ الخ: "ریح" اور "فساء" ہم معنی ہیں، اور یہ بھی معاف ہیں، لہٰذا اگر تر پائجامہ یا سرین کو لگ جائیں تو وہ ناپاک نہیں ہونگے، معافی کا مطلب یہ ہے کہ: ریح وفساء اصلاً ناپاک ہیں مگر ضرورۃً ان کو معاف کیا گیا، لیکن راجح قول یہ ہے کہ وہ اصلاً پاک ہیں، اور ان کا عین ہی طاہر ہے، (۱) البتہ مشہور فقیہ امام حلوائی کا معمول یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ پائجامہ بدل کر نماز پڑھتے تھے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریح ناپاک ہے اور پائجامہ وغیرہ پر اس کا اثر ظاہر ہونے کی صورت میں پائجامہ ناپاک ہوجائے گا؟ مصنفؒ ان کے اس عمل کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ ایسا اختلاف سے بچنے کے لئے کرتے تھے، کہ بقول بعض وہ ناپاک ہے۔

## گوبر کے اُپلوں اور گوبر کی گیس پر بنائی جانے والی روٹی کا حکم:

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُنَا بِأَنَّ النَّارَ مُطَهِّرَةٌ الخ: عموم بلوی اور دفع حرج کی وجہ سے جن چیزوں میں سہولت پیدا کی گئی، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آگ کو گوبر و پاخانہ کے لئے مطہر قرار دیا گیا، لہٰذا جلنے کے بعد ان کی راکھ پاک شمار ہوتی ہے، جس کی وجہ مشقت سے بچانا ہے، ورنہ اگر یہ حکم نہ ہو تو عام شہروں اور دیہاتوں میں ان پر پکنے والی روٹیاں ناپاک قرار پائینگی، کہ پکتے وقت روٹی پر کچھ نہ کچھ راکھ لگ جاتی ہے۔

بعض مقامات پر گوبر سے گیس تیار کی جاتی ہے اور پھر اس گیس سے روٹی پکائی جاتی ہے، تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا اور آگ سے وہ گیس بھی پاک ہوجائے گی، بلکہ اوپر آچکا ہے کہ راجح قول کے مطابق دخانِ نجس پاک ہے، لہٰذا ایسی گیس اصلاً ہی پاک ہے، فلا احتیاج إلی اللجوء بھذا القول: إنه نجس

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۱/۲۴۵۔

وإن النار يطهره۔

وَمِنْ ذَلِكَ طَهَارَةُ بَوْلِ الْـخُفَّاشِ وَخُرْئِهِ، وَالْبَعْرُ إِذَا وَقَعَ فِي الْـمِحْلَبِ وَرُمِيَ قَبْلَ التَّفَتُّتِ، وَتَخْفِيفُ نَجَاسَةِ الْأَرْوَاثِ عِنْدَهُمَا، وَمَا يُصِيبَ الثَّوْبَ مِنْ بُخَارَاتِ النَّجَاسَةِ عَلَى الصَّحِيحِ، وَمَا يُصِيبُهُ مِـمَّـا سَالَ مِنْ الْكَنِيفِ، مَا لَـمْ يَكُنْ أَكْبَرُ رَأْيِهِ النَّجَاسَةَ وَمَاءُ الطَّابَقِ اسْتِحْسَانًا، وَصُورَتُهُ: أُحْرِقَتْ الْعَذِرَةُ فِي بَيْتٍ فَأَصَابَ مَاءُ الطَّابَقِ ثَوْبَ إِنْسَانٍ، وَكَذَا الْإِصْطَبْلُ إِذَا كَانَ حَارًّا، أَوْ عَلَى كُوَّتِهِ طَابَقٌ، أَوْ بَيْتُ بَالُوعَةٍ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ طَابَقٌ وَتَقَاطَرَ مِنْهُ، وَكَذَا الْـحَمَّامُ إِذَا أُهْرِيقَ فِيهِ النَّجَاسَةُ فَعَرِقَ حِيطَانُهَا وَكُوَّتُهَا وَتَقَاطَرَ مِنْهُ، وَكَذَا لَوْ كَانَ فِي الْإِصْطَبْلِ كُوزٌ مُعَلَّقٌ فِيهِ مَاءٌ فَتَرَشَّحَ فِي أَسْفَلِ الْكُوزِ۔

وَالْقَوْلُ بِطَهَارَةِ الْـمِسْكِ وَإِنْ كَانَ أَصْلُهُ دَمًا، وَالزَّبَادِ، وَإِنْ كَانَ عَرَقَ حَيَوَانٍ مُحَرَّمِ الْأَكْلِ، وَالتُّرَابِ الطَّاهِرِ إِذَا جُعِلَ طِينًا بِالْـمَاءِ النَّجِسِ، أَوْ عَكْسُهُ وَالْفَتْوَى عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ لِلطَّاهِرِ أَيُّهُمَا كَانَ وَمَا تَرَشَّشَ عَلَى الْغَاسِلِ مِنْ غُسَالَةِ الْـمَيِّتِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ، وَمَا رُشَّ بِهِ السُّوقُ إِذَا ابْتَلَّ بِهِ قَدَمَاهُ، وَمَوَاطِئِ الْكِلَابِ وَالطِّينِ الْـمُسَرْقَنِ وَرَدْغَةِ الطَّرِيقِ، وَمَشْرُوعِيَّةِ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْـحَجَرِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُزِيلٍ، حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْـمُسْتَنْجِي بِهِ فِي مَاءٍ نَجِسَةٍ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّ كُلَّ مَائِعٍ قَالِعٍ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ الْـحَقِيقِيَّةَ، وَمَسِّ الْـمُصْحَفِ لِلصِّبْيَانِ لِلتَّعَلُّمِ، وَمَسْحِ الْـخُفِّ فِي الْـحَضَرِ لِـمَشَقَّةِ نَزْعِهِ فِي كُلِّ وُضُوءٍ، وَمِنْ ثَمَّ وَجَبَ نَزْعُهُ لِلْغُسْلِ لِعَدَمِ تَكَرُّرِهِ، وَأَنَّهُ لَا يُحْكَمُ عَلَى الْـمَاءِ بِالِاسْتِعْمَالِ مَا دَامَ مُتَرَدِّدًا عَلَى الْعُضْوِ وَلَا بِنَجَاسَةِ الْـمَاءِ إِذَا لَاقَى الْـمُتَنَجِّسَ مَا لَـمْ يَنْفَصِلْ عَنْهُ، وَأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّغَيُّرُ بِالْـمُكْثِ وَالطِّينِ وَالطُّحْلُبِ وَكُلِّ مَا يَعْسُرُ صَوْنُهُ عَنْهُ۔

**ترجمہ**: اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ چمگادڑ اور اس کی بیٹ پاک ہے اور مینگنی جبکہ دودھ کے برتن میں گرجائے اور ٹوٹنے سے قبل ہی اس کو پھینک دیا جائے (تو وہ بھی معاف ہے) اور صاحبینؒ کے

نزدیک ارواث نجاست مخففہ ہیں، اور نجاسات کے بخارات جو کپڑوں کو لگ جائیں، صحیح قول کے مطابق وہ بھی پاک ہے، اور بیت الخلاء سے بہہ کر جو پانی آئے اور کپڑوں کو لگ جائے، وہ بھی پاک ہے بشرطیکہ اکبر رائی اس کے نجاست ہونے کی نہ ہو، اور طابق (ڈھکن، سائبان) کا پانی بھی استحساناً پاک ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی مکان میں پاخانہ جلایا گیا، تو طابق کا پانی کسی انسان کے کپڑے کو لگ گیا، اور یہی حکم اصطبل کا ہے، جبکہ وہ گرم ہو اور اس کے روشندان پر کوئی طابق ہو، یا کسی کوڑے گھر میں کوئی طابق ہو اور اس سے قطرے ٹپکیں (تو بھی یہی حکم ہے)، اور حمام میں بھی یہی حکم ہے جب کہ اس میں ناپاکیوں کا پانی بہے جس سے اس کی دیواریں اور روشندان عرق آلود ہو جائیں اور ان سے قطرات ٹپکیں، اور یہی حکم ہے اگر اصطبل میں کوئی پیالہ لٹکا ہوا ہو جس میں پانی ہو جو پیالہ کے نیچے سے ٹپکنے لگے، اور مشک کی طہارۃ کا قول بھی (اس پر مبنی ہے) گو اس کی اصل خون ہے، اور زباد کی طہارت کا قول بھی اسی بناء پر ہے گو وہ اصلاً محرّم الأکل حیوان کا پسینہ ہے، اور پاک مٹی جبکہ ناپاک پانی کے ساتھ مل جائے، یا اس کا برعکس ہو تو وہ بھی پاک ہے، اور فتوی اس قول پر ہے کہ اس بارے میں طاہر کا اعتبار ہے خواہ کوئی بھی ہو، اور میت کے غسالہ میں سے غسل دینے والے پر جو ایسی چھینٹیں پڑ جائیں جن سے بچنا ممکن نہ ہو وہ بھی معاف ہے، اور بازار میں جو پانی چھڑکا ہوا ہو اور اس سے قدمین تر ہو جائیں وہ بھی معاف ہے، کتوں کی روندی ہوئی جگہیں، گوبر ملی ہوئی مٹی اور راستہ کا کیچڑ بھی معاف ہے، اور استنجاء بالحجر کی مشروعیت بھی اسی پر مبنی ہے، حالانکہ اس سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر ڈھیلے سے استنجاء کرنے والا پانی میں اترے تو وہ پانی کو ناپاک کر ڈالے گا، اور یہ قول کہ نجاست حقیقیہ ہر اس سیال شئ سے دور ہو جاتی ہے جو نجاست دور کر سکتی ہو، اور تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے بچوں کا (بلاوضوء) مصحف چھونا معاف ہے، اور ہر وضوء میں موزے اتارنے کی مشقت کی وجہ سے اقامت کی حالت میں بھی خفین پر مسح جائز ہے، اور غسل میں انکا اتارنا اس لئے واجب ہے کہ غسل کی ضرورت بار بار نہیں ہوتی، اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ پانی جبتک اعضاء میں دائر رہے گا تو اس پر مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگے گا اور پانی جب کسی ناپاک چیز پر ڈالا جائے تو جبتک اس سے جدا نہ ہو تو اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں ہوگا، اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ پانی کے ٹھہرنے کی وجہ سے یا مٹی یا کائی اور ہر اس چیز کی وجہ سے تغیر پیدا ہو جانا مضر نہیں ہے جس سے اس کی حفاظت دشوار ہے۔

## چمگادڑ کا تعارف اور اس کے پیشاب وبیٹ کا حکم:

**تشریح**: وَمِنْ ذَلِكَ طَهَارَةُ بَوْلِ الْخُفَّاشِ الخ: "خفاش" "رُمَّان" کے وزن پر ہے، بمعنی چمگادڑ، یہ کہنے کو تو پرندہ ہے، مگر اپنی خلقت وہیئت کے لحاظ سے تمام پرندوں سے مختلف ہے، اس کے دو کان ہیں، دانت ہیں، خصیتین ہیں، چونچ بھی ہے، حیض وطہر کے مراحل سے بھی گزرتا ہے اور انسانوں کی طرح ہنستا ہے، اسی طرح مستقلاً پیشاب بھی کرتا ہے، جبکہ عام پرندوں کا پیشاب مستقل نہیں آتا، ان کی بیٹ کے ساتھ ان کا پیشاب بھی خارج ہو جاتا ہے، اسی لئے ان کی بیٹ پتلی ہوتی ہے، کہا جاتا ہے حضرت عیسی علیہ السلام نے اس کی صورت گری کی تھی، اسی وجہ سے اس کی خلقت عام پرندوں سے علیحدہ ہے اور اسی وجہ سے تمام پرندوں کو اس سے بغض ہے، بعض اہل علم نے اس کو ماکول اللحم قرار دیا ہے، مگر یہ ضعیف ہے، صحیح یہ ہے کہ اس کا گوشت حلال نہیں ہے، مگر غیر ماکول اللحم ہونے کے باوجود اس کی بیٹ اور پیشاب پاک ہے، بیٹ تو تمام ہی پرندوں کی معاف کی گئی ہے کما مر، اور پیشاب تنہا یہی پرندہ کرتا ہے، اس لئے جس علت کی وجہ سے ان کی بیٹ کو پاک کہا گیا ہے اسی علت کی بنیاد پر اس کا پیشاب بھی معاف ہوگا۔(۱)

## دودھ نکالتے وقت برتن میں مینگنی گر جانے کا حکم:

وَالْبَعْرُ إِذَا وَقَعَ فِي الْمِحْلَبِ الخ: "بعر" بمعنی مینگنی، جو اونٹ اور بکری کے پاخانہ کو کہا جاتا ہے، عربی زبان میں گھوڑے، خچر اور گدھے کے پاخانہ کے لئے "روث (لید)" گائے بھینس اور ہاتھی کے پاخانہ کے لئے "خثی (گوبر)" اونٹ اور بکری کے پاخانہ کے لئے "بعر (مینگنی)" پرندوں کے پاخانہ کے لئے "خرء (بیٹ)" کتے کے پاخانہ کے لئے "نجو (لینڈی)" اور انسان کے پاخانہ کے لئے "عذرۃ (ٹٹی)" کا لفظ آتا ہے، (۲) اس سے عربی زبان کی وسعت بخوبی ظاہر ہے، مگر اس باب میں اردو زبان بھی کمتر نہیں، اس میں بھی ہر جاندار کی غلاظت کے لئے مستقل الفاظ ہیں، جیسا کہ قوسین سے واضح ہے۔

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ: "بعر" اصلاً نجاست غلیظہ ہے، لہذا اگر پانی وغیرہ میں گر جائے تو وہ فوراً ناپاک

---

(۱) حیاة الحیوان الکبری للدمیري ۱/۴۲۰، رد المحتار مع الدر المختار ۱/۲۱۲، التحقیق الباهر۔

(۲) رد المحتار نعمانیه ۱/۱۴۷۔

ہوجائے گا، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دودھ دوہتے وقت مینگنی دودھ کے برتن میں گرجائے تو دودھ بھی ناپاک ہوجائے، ظاہر ہے کہ اس میں حرج ہے اور دودھ دوہتے وقت برتن کو ڈھانکا بھی نہیں جاسکتا، اس لئے اس وقت یہ گنجائش دی گئی کہ اگر اس وقت برتن میں مینگنی گرجائے اور ٹوٹنے اور دودھ میں اپنا اثر چھوڑنے سے پہلے اس کو نکال دیا جائے تو دودھ ناپاک نہیں ہوگا،(۱) مگر یہ گنجائش صرف اسی وقت کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ کسی اور وقت میں مینگنی دودھ میں گرجائے تو وہ فوراً ناپاک ہوجائے گا، اسی طرح یہ گنجائش مینگنی کے ساتھ خاص ہے، جو جانور گوبر ولید کرتے ہیں ان کا دودھ دوہنے کے وقت میں ان کا پاخانہ اس میں گرجائے تو بھی دودھ ناپاک ہوجائے گا۔(۲)

## صاحبین کے مذہب میں ارواث یعنی گوبر ولید کے نجاست مخففہ ہونے کا حکم:

**وَتَخفِيفُ نَجَاسَةِ الْأَرْوَاثِ الخ**: ارواث یعنی لید و گوبر حضرات صاحبینؒ کے یہاں نجاست مخففہ ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ابتلاء عام ہے، خصوصاً گاؤں دیہات کے راستے تک ان سے آلودہ رہتے ہیں، جس کی وجہ سے ان سے بچنا دشوار ہے، لہٰذا ان کو نجاست مخففہ کہا گیا، بلکہ امام مالکؒ نے ان کو اس ابتلاء عام کے پیش نظر پاک ہی قرار دیدیا۔ اور امام صاحبؒ ان کو نجاست غلیظہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ ان کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کے مذہب کی رو سے بھی یہ نجاست مخففہ ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص متعارض ہیں، اور جس نجاست کے بارے میں نصوص متعارض ہوں وہ ان کے یہاں نجاست مخففہ ہوتی ہے، ایک روایت میں ان کو ''زاد الجن'' کہا گیا اور ان سے استنجاء کرنے سے منع کیا گیا، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ پاک ہوں، اور ایک روایت میں ان کے بارے میں یہ الفاظ ہیں: ''انها رکس'' یعنی یہ ناپاک ہیں، مگر تعارض نصوص کے باوجود امام صاحبؒ ان کے نجاست مغلظہ ہونے کے قائل ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں تعارض اس وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ برابر درجہ کی ہوں اور مذکورہ بالا نصوص کا درجہ یکساں نہیں ہے، پہلی نص جو طہارت کی مقتضی ہے اس سے اشارۃ النص کے طور پر طہارت معلوم ہوتی ہے، جبکہ دوسری نص جو نجاست کی مقتضی ہے وہ از قبیل عبارۃ النص ہے، اور

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار نعمانیه ۱/۲۴۷۔

(۲) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۱/۱۲۰۔

بوقت تعارض عبارۃ النص کو ترجیح ہوتی ہے کما عرف فی اصول الفقہ، لہٰذا جب نصوص میں تعارض ہی باقی نہ رہا تو پھر ارواث کا درجہ نجاست مغلظہ سے کم نہیں ہوگا۔(۱)

## نجاست کی بھاپ کا حکم:

وَمَا يُصِيبَ الثَّوْبَ مِنْ بُخَارَاتِ النَّجَاسَةِ الخ: نجاست کے بخارات یعنی اس سے اٹھنے والی بھاپ انسان کے کپڑوں کو یابدن کو لگ جائے تو صحیح قول کے مطابق وہ بھی پاک ہے، اوپر بھی اس کا تذکرہ آچکا ہے کہ "دخان نجس" بھی "ریح" کی طرح پاک ہے۔

## بیت الخلاء اور باڑہ سے آنے والے پانی کا حکم:

وَمَا يُصِيبُهُ مِمَّا سَالَ مِنَ الْكَنِيفِ الخ: "کنیف" کے معنی بیت الخلاء اور جانوروں کے باڑہ کے آتے ہیں، ان سے بہہ کر آنے والا پانی بھی عسر وعموم بلوی کے پیش نظر معاف کیا گیا ہے، تاوقتیکہ اس کے نجس ہونے کا غالب گمان نہ ہو، "لأن الأصل الطهارة واليقين لايزول بالشك"

## ڈھکن اور سائبان سے ٹپکنے والے قطرات کا حکم:

وَمَاءُ الطَّابَقِ اسْتِحْسَانًا الخ: "طابق" کے معنی: ڈھکن، روشندان کا دروازہ اور سائبان کے آتے ہیں، یہاں یہ سب معنی مراد ہوسکتے ہیں، ان سے ٹپکنے والے پانی کو بھی استحسانا معاف کیا گیا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی بند کمرے میں گندگی جلائی گئی اور اس سے بخارات اٹھے اور وہ اس طابق پر لگ کر پانی میں تبدیل ہوگئے، پھر وہ پانی کسی کے کپڑوں کو لگ گیا، تو اس کی وجہ سے انسان کے کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے، وہ پانی پاک ہے، اس لئے کہ اس کی اصل بخارات اور دھواں ہے اور نجاست کے بخارات اور دھویں کو پاک قرار دیا گیا ہے، کما مر۔

یہی حکم اصطبل (گھوڑوں کا باڑہ) کا ہے، لہٰذا جب اس میں گرمی سے اٹھے بخارات اس میں لگے ہوئے روشندان کے دروازہ یا سائبان پر مجتمع ہوکر پانی کے قطروں میں تبدیل ہوجائیں تو وہ بھی معاف ہیں۔ نیز کسی کوڑے گھر کے طابق سے یا کوڑے دان کے ڈھکن سے قطرات ٹپکیں اس کا حکم بھی یہی ہے،

(۱) التحقيق الباهر۔

اسی طرح حمام میں جب نجاسات بہیں اور گرم پانی سے اٹھنے والے بخارات دیواروں پر لگ کر، یا روشندان کے دروازے پر مجتمع ہوکر قطرات میں تبدیل ہوں تو وہ بھی معاف ہیں، ایسے ہی اصطبل میں کوئی پانی کا پیالہ لٹکا ہوا ہو جس پر نجاست کے بخارات کے قطرات مجتمع ہوں، پھر اس پیالہ سے پانی ٹپکے، جس میں وہ قطرات بھی شامل ہو جائیں تو وہ ٹپکنے والا پانی بھی پاک ہی شمار ہوگا، اس لئے کہ بخارات کے قطرات پاک ہیں، لہٰذا پانی بھی پاک ہوگا۔

## مشک کا حکم:

**وَالْقَوْلُ بِطَهَارَةِ الْمِسْكِ الخ:** ''مسک'' بمعنی مشک ہے، جو اصل میں ہرن کا خون ہے، مگر قدرتِ الٰہی کے کرشمہ سے یہ غلیظ و بدبودار خون عمدہ ترین خوشبو میں تبدیل ہو جاتا ہے، چنانچہ حدیث میں اس کو ((اطیب الطیب)) کہا گیا ہے(۱) اس کی اصل اگرچہ خون ہے، مگر اس کو پاک قرار دیا گیا ہے، چنانچہ غذاءً اور دواءً ہر طرح اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس کا نافجہ یعنی وہ کھال جس میں مشک ہوتا ہے وہ بھی پاک ہے، خواہ وہ تر ہو یا خشک، نیز مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح کا، بہر صورت وہ بھی مشک کی طرح پاک ہے۔(۲)

''زباد'' جو مشک ہی کی طرح ایک خوشبو ہے، اس کی اصل ایک غیر ماکول جانور یعنی جنگلی بلی کا پسینہ ہے، جو اس کی دم کے نیچے سرین کے ارد گرد اور رانوں کے اندرون کے حصوں میں میل کی شکل میں مجتمع ہو جاتا ہے اور پھر قدرتِ الٰہی کے کرشمہ سے ''زباد'' خوشبو میں تبدیل ہو جاتا ہے، بعض حضرات نے ''زباد'' کا اطلاق جانور پر کیا ہے، جس سے خوشبو حاصل ہوتی ہے، مگر اہل لغت نے اس کی تردید کی ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ جانور نہیں، بلکہ اصلاً ایک جانور کا پسینہ ہے چونکہ غیر ماکول جانور کا پسینہ اس کے گوشت کی طرح حرام و نجس ہونا چاہئے، مگر اس کو بھی پاک قرار دیا گیا ہے۔

مصنفؒ نے مشک و زباد ان دونوں کا تذکرہ عسر و عموم بلوی کے تحت کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں اصلاً ناپاک ہیں، مگر عسر و عموم بلوی کے پیش نظر ان کو پاک کہا گیا، حالانکہ ان کی طہارت

(۱) انظر: سنن الترمذي/الجنائز/ماجاء في المسك للميت، رقم الحديث: ۹۹۱۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۱/۳۹۱، التحقيق الباهر۔

اور پاکی کا حکم عسر اور عموم بلوی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ان کی ماہیت تبدیل ہوجانے کی وجہ سے ان کو پاک کہا گیا ہے، یہ پہلے خون اور پسینہ تھے، پھر خوشبو میں تبدیل ہوگئے اور انقلابِ ماہیت سے شئ پاک ہوجاتی ہے، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں انقلاب ماہیت کے ساتھ عسر و عموم بلوی بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ ایسا بھی نہیں ہے، لہٰذا یہاں ان کا تذکرہ بے محل ہے فلیتأمل۔

## پاک مٹی اور ناپاک پانی کے گارے اور اس کے عکس کا حکم:

**وَالتُّرَابِ الطَّاهِرِ إِذَا جُعِلَ الخ** : پاک مٹی میں ناپاک پانی ملا کر گارا بنایا جائے، یا اس کا برعکس ہو کہ پاک پانی ناپاک مٹی میں ملا کر گارا تیار کیا جائے تو یہ گارا پاک شمار ہوگا یا ناپاک؟ اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) پاک شئے کا اعتبار ہوگا یعنی اس گارے کو پاک کہیں گے، خواہ کوئی بھی پاک ہو۔
(۲) ناپاک شئے کا اعتبار ہوگا یعنی اس گارے کو ناپاک قرار دیا جائے گا خواہ کوئی بھی چیز ناپاک ہو۔
(۳) پانی کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر پانی پاک ہے تو گارا پاک، اور اگر پانی ناپاک ہے تو گارا ناپاک، مٹی خواہ پاک ہو یا ناپاک۔
(۴) مٹی کا اعتبار ہوگا یعنی اگر مٹی پاک ہے تو گارا پاک، ورنہ ناپاک، پانی خواہ چاہے جیسا ہو،(۱)
مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان مختلف اقوال میں سے مفتی بہ قول یہ ہے کہ طاہر کا اعتبار ہے یعنی پہلا قول راجح اور مفتی بہ ہے۔

## غُسالہ کا حکم:

**وَمَا تَرَشَّشَ عَلَى الْغَاسِلِ الخ**: "غُسالہ" وہ پانی جو دوران غسل جسم سے گرے، میت کو غسل دیتے وقت اس کے جسم سے جو پانی گرتا ہے اس کی چھینٹیں غسل دینے والوں پر پڑجاتی ہیں، تو وہ چھینٹیں جن سے احتراز ممکن نہ ہو معاف ہیں یعنی یہ پانی اصلاً تو ناپاک ہے، مگر اس کی چھینٹوں کو عسر و عموم بلوی کے پیشِ نظر معاف کیا گیا ہے، اور دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ میت کے غسل کا پانی ماءِ مستعمل کے حکم میں ہے یعنی پاک ہے، الا یہ کہ اس میں نجاست کا اثر ظاہر ہو، اس قول کے لحاظ سے چھینٹیں اصلاہی پاک

(۱) التحقیق الباھر۔

شمار ہوں گی، عسر کے تحت معاف کرنے کی حاجت نہیں ہوگی، غسالۂ میت کے بارے میں یہ دونوں قول ہیں اور دونوں کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن عام فقہاء نے نجس والے قول کو اختیار کیا ہے، امداد الفتاوی میں بھی حضرت تھانویؒ نے اسی کو لیا ہے۔(۱)

## بازار میں چھڑکے ہوئے پانی کا حکم:

وَمَا رُشَّ بِهِ السُّوقُ الخ: بازار میں پانی چھڑکا ہوا ہو، جیسا کہ عامۃً دوکاندار چھڑکا کرتے ہیں جس سے زمین تر ہو جاتی ہے، اور پھر وہ پیروں کو، جوتوں کو اور سواری کے پہیوں کو لگتا ہے، بسا اوقات کپڑوں پر بھی اس کی چھینٹوں آجاتی ہیں تو وہ سب معاف ہیں، جیسا کہ کیچڑ معاف ہے۔

## جس تر جگہ ناپاک جانور چلیں اس کا حکم:

وَمَوَاطِئِ الْكِلَابِ الخ: کتے کسی گیلے راستہ پر چلیں تو جہاں ان کے قدم پڑیں گے وہ جگہ ناپاک نہیں ہوگی، لہٰذا اس جگہ کا کیچڑ کسی انسان کے بدن یا کپڑے کو لگ جائے وہ معاف ہے، کیونکہ کتا نجس العین نہیں، البتہ اگر خنزیر کسی تر جگہ میں قدم یا جسم کا کوئی بھی حصہ رکھدے تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی، اس جگہ کا کیچڑ جہاں بھی لگے گا اس کو ناپاک کردے گا۔(۲)

## گوبر ملی ہوئی مٹی کا حکم:

وَالطِّينِ الْمُسَرْقَنِ الخ: ”طین مُسرقن“ کا مطلب ہے کہ: وہ مٹی جس میں سرقین یعنی گوبر ملالیا جائے، جس کو گاؤں دیہات میں زمین اور دیواروں پر لیپا جاتا ہے، یہ ”طین مسرقن“ بھی پاک ہے، جیسا کہ مٹی میں ناپاک پانی ملا کر گارا بنالیا جائے، یا اس کا برعکس ہو وہ پاک ہے کما مر، لہٰذا اس ”طین مسرقن“ سے جس زمین یا دیوار کو لیپا جائے گا وہ بھی پاک ہی رہیں گی، ایسی زمین پر بغیر کچھ بچھائے نماز ادا ہو جائے گی، البتہ اگر خالص گوبر سے زمین کو لیپا گیا ہو تو وہ ناپاک ہے، اس لئے ایسی زمین پر بغیر کچھ بچھائے نماز نہیں ہوگی۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/۱۰۹، امداد الفتاوی ۱/۷۳۱۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۱۶۔

وَرَدْغَةِ الطَّرِيقِ الخ: "ردغة" راء اور دال کے فتحہ کے ساتھ ہے، اور دال کا سکون بھی پڑھا گیا ہے، بمعنی کیچڑ، اس مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔فلیراجع۔

## استنجاء بالحجر کی مشروعیت واحکام:

وَمَشْرُوعِيَّةِ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرِ الخ: استنجاء بالحجر کی مشروعیت واجازت بھی عموم بلوی کے پیش نظر ہے، کیونکہ استنجاء بالحجر سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی، صرف کم ہوتی ہے، البتہ پانی سے نجاست کا مکمل ازالہ ہوجاتا ہے، استنجاء کی جو تعریف کی جاتی ہے: "هو قلع النجاسة بنحو الماء او تقليلها بنحو الحجر" اس سے بھی یہ بات ظاہر ہے، نیز یہی وجہ ہے کہ اگر استنجاء بالحجر کرنے والا پانی میں اتر جائے جو دہ دردہ سے کم ہو تو پانی فوراً ناپاک ہوجائے گا، مگر اس کے باوجود محض عموم بلوی اور دفع حرج کی وجہ سے اس کو مشروع کیا گیا ہے، کیونکہ پانی ہر جگہ اور ہر موقعہ پر دستیاب نہیں ہو پاتا۔

واضح رہے کہ استنجاء بالحجر صرف اس صورت میں کافی ہے جبکہ نجاست مخرج کے اندر اندر رہے، اگر وہ مخرج سے متجاوز ہوجائے اور تجاوز کردہ نجاست کی مقدار ایک درہم سے زائد ہو تو پھر استنجاء بالحجر کافی نہیں، بلکہ اس صورت میں پانی کا استعمال لازم ہے، یہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ مخرج سے متجاوز نجاست کا ایک درہم سے زائد ہونا ضروری نہیں، بلکہ اگر مخرج سمیت نجاست ایک درہم ہوجائے تو بھی استنجاء بالحجر کافی نہیں ہوگا(۱)۔اور استنجاء حجر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر اس چیز سے کیا جاسکتا ہے، جو نجاست کو ختم یا کم کردے، بشرطیکہ پاک ہو اور بیش قیمت نہ ہو، اسی لئے اوپر استنجاء کی تعریف میں "بنحو الحجر" کہا گیا ہے، لہٰذا اگر وہ خود ناپاک ہو مثلاً "روث" وغیرہ تو اس سے استنجاء نہیں ہوگا، اور اگر وہ بیش قیمت ہو مثلاً دو ہزار کا نوٹ، تو استنجاء ہوجائے گا، مگر مکروہ ہوگا،(۲) آجکل جو ٹشو پیپر آتا ہے وہ بھی "بنحو الحجر" میں داخل ہے اس لئے اس سے استنجاء کرسکتے ہیں۔

## ہر سیّال مزیلِ نجاست شئ، مطہر ہے:

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ كُلَّ مَائِعٍ قَالِعٍ الخ: ہر سیال مزیلِ نجاست شئ کو نجاست حقیقۃ کے ازالہ کے لئے کافی

(۱) البحر الرائق ۱/۲۵۴۔

(۲) البحر الرائق ۱/۲۵۵، ردالمحتار ۱/۲۲۷۔

سمجھا گیا ہے، یہ بھی عموم بلوی اور دفع حرج کی بناء پر ہے، لہٰذا نجاست حقیقۃ اگر کپڑے، بدن یا کسی اور چیز پر لگ جائے، تو اس کو پانی سے پاک کرنا ہی لازم نہیں، بلکہ کسی بھی قالع یعنی مزیل نجاست اور سیال چیز سے اس کا ازالہ شرعاً معتبر ہوگا اور طہارت و پاکی حاصل ہوجائے گی، بشرطیکہ وہ خود بھی پاک ہو، مثلاً عرقِ گلاب، سرکہ، مٹی کا تیل اور پٹرول وغیرہ، البتہ اگر وہ قالع نہ ہو جیسے سرسوں کا تیل تو پھر اس سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل نہیں ہوگی، ایسے ہی اگر وہ سیال نہو تو بھی اس سے پاکی حاصل نہیں ہوگی، تاہم بعض مخصوص اشیاء میں غیر سیال سے بھی پاکی حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً جوتے یا خف پر نجاست لگنے کی صورت میں وہ محض زمین پر رگڑ دینے سے پاک ہوجاتا ہے، تلوار جیسی چیزیں جو جاذب نہیں ہوتیں وہ کپڑے وغیرہ سے صاف کردینے سے پاک ہوجاتی ہیں، اسی طرح قالع وسیال چیز اگر خود پاک نہ ہو مثلاً پیشاب تو بھی نجاست حقیقۃ کا ازالہ نہیں ہوگا۔

ہر مائع وقالع سے پاکی حاصل ہوجانا حضرات شیخینؒ کا مذہب ہے، امام محمد اور جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں ہیں، وہ صرف پانی سے طہارت کے قائل ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن نے صرف پانی کو طہور قرار دیا ہے، لہٰذا دوسری کوئی اور چیز طہور نہیں ہوگی، مگر حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ مقصود ازالہ نجاست ہے، لہٰذا جس چیز سے بھی یہ مقصود حاصل ہوجائے کافی ہے اور اس کو طہور قرار دیا جائے گا، نیز واضح رہے کہ ہر مائع وقالع سے ازالہ نجاست کی گنجائش صرف نجاست حقیقیہ کے ازالہ تک ہے، نجاست حکمیہ کے ازالہ کے لئے بالاتفاق پانی کا استعمال لازم اور ضروری ہے۔

## بغرض تعلیم چھوٹے بچے قرآن کریم بلا وضوء بھی پکڑ سکتے ہیں:

**وَمَسُّ الْمُصْحَفِ لِلصِّبْيَانِ الخ**: قرآن سیکھنے کی غرض سے بچوں کو مصحف کو چھونے اور پکڑنے کی اجازت ہے، خواہ ان کی وضوء ہو یا نہ ہو، کیونکہ ان کے لئے کم سنی کی وجہ سے وضوء کا اہتمام مشکل ہے، نیز ناسمجھی کے سبب یہ اہتمام و پابندی ان کے لئے قرآن کریم سیکھنے سے مانع بھی ہوسکتی ہے، جبکہ اس عمر کی تعلیم نہایت پختہ اور مضبوط ہوتی ہے، مشہور مقولہ ہے: "**الحفظ فی الصغر کالنقش فی الحجر**"۔ اس مصلحت کی وجہ سے ان کو قرآن کریم کے چھونے وپکڑنے کے لئے وضوء کا پابند نہیں کیا جائے گا۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب غیر مکلف ہونے کی وجہ سے بچہ ویسے ہی وضوء کا پابند نہیں ہے تو

پھر اس کی گنجائش دیئے جانے کا کیا مطلب ہے؟ علامہ شامیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا تعلق ولی سے ہے، یعنی ولی کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس کو بلا وضوء قرآن کریم چھونے پکڑنے سے منع نہ کرے، جبکہ اس کے علاوہ بچہ کوئی اور ناجائز کام کرنا چاہتا ہو تو ولی کے لئے بچہ کو اس سے روکنا اور باز رکھنا شرعاً ضروری ہے (۱)۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بچے بہت سے امور کے عادۃً وتخلقاً پابند ہیں، مثلاً سات سال کی عمر ہوجانے پر وہ نماز کے اسی لحاظ سے پابند ہیں، مگر قرآن چھونے کے مسئلہ میں وہ اس مصلحت کی وجہ سے جو اوپر ذکر کی گئی عادۃً وتخلقاً بھی پابند نہیں ہیں۔

## حضر میں بھی خفین پر مسح کی اجازت ہے:

**وَمَسْحِ الْخُفِّ فِي الْحَضَرِ الخ:** عسر وتنگی کے پیش نظر حضر واقامت میں بھی خفین پر مسح کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وضوء کی ضرورت بار بار پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے ہر مرتبہ خفین اتارنے میں تنگی وحرج ہے، اس لئے حضر میں بھی خفین پر مسح کو جائز قرار دیا گیا، اس کے بالمقابل چونکہ غسل کی حاجت بار بار پیش نہیں آتی، اس لئے غسل کے وقت ان کو اتارنا واجب اور ضروری ہے۔

مصنفؒ نے خفین پر مسح کے جواز کی وجہ بار بار اتارنے کی مشقت بیان کی ہے، جس سے ظاہر ہے کہ اگر کسی کو بار بار اتارنے میں مشقت نہ ہو تو اس کے لئے پیروں کا غسل ہی افضل واولی ہے، مسئلہ بھی یہی ہے کہ بار بار اتارنے میں مشقت ضرور ہے، مگر یہ بھی ضابطہ ہے کہ: ''**الأجر بقدر المشقة**''۔

## پانی پر مستعمل ہونے کا حکم عضو سے علیحدگی کے بعد ہوگا:

**وَأَنَّهُ لَا يُحْكَمُ عَلَى الْمَاءِ بِالِاسْتِعْمَالِ الخ:** عسر وتنگی کے پیش نظر پانی پر اس وقت تک مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا جب تک وہ عضو پر دائر رہتا ہو، عضوء سے علیحدہ ہونے کے بعد اس کو مستعمل کہا گیا، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ بدن سے مس ہوتے ہی مستعمل ہوجائے، اس لئے کہ پانی قربت، یا ازالۂ حدث، یا اسقاطِ فرض کے لئے استعمال سے مستعمل ہوتا ہے، اور بدن سے مس ہوتے ہی اس استعمال کا تحقق ہوگیا، لہٰذا اسی وقت اس کے مستعمل ہونے کا حکم ہوجانا چاہیئے، مگر اس وقت مستعمل قرار دینے میں حرج ہے، اس لئے کہ اگر بدن سے مس ہوتے ہی پانی مستعمل ہوجائے تو کبھی طہارت حاصل

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار نعمانیه ۱/۱۱۷۔

نہ ہوسکے گی، کیونکہ بدن سے مس ہوتے ہی پانی مستعمل ہوگیا، اور مستعمل پانی مطہر نہیں ہوتا، بلکہ جن فقہاء کے یہاں مستعمل پانی نجس ہے، تو ان کے مذہب کے مطابق پانی بدن سے مس ہوتے ہی ناپاک ہوجائے گا، اور جب وہ مس کی ہوئی جگہ سے آگے بڑھے گا، تو اس حصہ کو بھی ناپاک کردے گا، اس طرح بجائے طہارت کے حصول کے بدن نجاست میں ملوث ہوجائے گا، اس ضرورت کی وجہ سے پانی اس وقت تک مستعمل نہیں قرار پائے گا، جب تک وہ بدن سے جدا نہ ہوجائے۔

پھر وضوء میں تو ہر عضو مستقل ہے، لہٰذا ایک عضو پر پانی جب تک رہے گا تو مستعمل نہیں ہوگا، مگر جب اس عضو سے دوسرے عضو کی طرف منتقل ہوگا تو پھر مستعمل ہوجائے گا اور وہ دوسرا عضو محض اس انتقال شدہ پانی سے پاک نہیں ہوگا، البتہ غسل میں پورا جسم عضوِ واحد کے حکم میں ہے، لہٰذا اس میں جب تک پانی پورے جسم سے جدا نہ ہو تو مستعمل نہیں ہوگا۔

یہ تفصیل اس قول کے مطابق ہے، جس کے اعتبار سے پانی محض عضوء سے منتقل ہوتے ہی مستعمل ہوجاتا ہے، اور اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ منتقل ہوکر کسی جگہ ٹھہر جائے تب مستعمل ہوگا، مگر یہ مرجوح ہے۔(۱)

اسی طرح اگر پانی کسی ناپاک چیز پر ڈالا جائے تو وہ اس وقت ناپاک شمار ہوگا، جب اس سے جدا ہوجائے گا، محض اس ناپاک چیز سے مس ہونے سے ناپاک نہیں ہوگا، ورنہ وہی خرابی پیدا ہوگی جو اوپر ذکر کی گئی یعنی وہ چیز پاک نہیں ہوسکے گی۔

## محض ٹھہرنے کی وجہ سے پانی متغیر ہوجائے اس کا حکم:

**وَأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّغَيُّرُ بِالْمُكْثِ الخ:** عسر و تنگی سے بچانے کے لئے یہ حکم بھی دیا گیا کہ: پانی اگر طویل وقت ٹھہرا رہنے کی وجہ سے متغیر ہوجائے، یعنی اس کا رنگ، بو، مزہ بدل جائے، یا مٹی مل جانے اور کائی کے پیدا ہوجانے سے اس میں کچھ تغیر ہوجائے، تو یہ پانی کے حق میں مضر نہیں، پانی بدستور پاک رہے گا، بشرطیکہ پانی کی طبیعت یعنی اس کا رقت و سیلان نہ بدلے، ورنہ پھر وہ پانی کے حکم میں نہیں رہے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: ہر وہ چیز جس سے پانی کی حفاظت مشکل ہو، مثلاً وہ جانور جو اس میں رہتے

(۱) التحقيق الباهر، ردالمحتار مع الدر المختار ۱/۱۳۴۔

ہیں، یا اس سے باہر رہنے والے ایسے جانور جن میں نفس دم نہیں ہوتا، یادم سائل نہیں ہوتا، اس قسم کی چیزوں سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

وَإِبَاحَةُ الْـمَشْيِ وَالِاسْتِدْبَارِ عِنْدَ سَبْقِ الْـحَدَثِ وَإِبَاحَتُهُمَا فِي صَلَاةِ الْـخَوْفِ وَإِبَاحَةُ النَّافِلَةِ عَلَى الدَّابَّةِ خَارِجَ الْـمِصْرِ بِالْإِيمَاءِ. وَفِيهِ فِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ وَإِبَاحَةُ الْقُعُودِ فِيهَا بِلَا عُذْرٍ وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْعِبَادَاتِ كُلِّهَا فَلَمْ يَقُلْ: إِنَّ مَسَّ الْـمَرْأَةِ وَالذَّكَرِ نَاقِضٌ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ النِّيَّةَ فِي الطَّهَارَةِ وَلَا الدَّلْكَ، وَوَسَّعَ فِي الْـمِيَاهِ فَفَوَّضَهُ إِلَى رَأْيِ الْـمُبْتَلَى بِهِ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ مُقَارَنَةَ النِّيَّةِ لِلتَّكْبِيرِ، وَلَـمْ يُعَيِّنْ مِنْ الْقُرْآنِ شَيْئًا حَتَّى الْفَاتِحَةَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ وَالتَّعْيِينُ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ عُسْرٌ، وَأَسْقَطَ الْقِرَاءَةَ عَنْ الْـمَأْمُومِ، بَلْ مَنَعَهُ مِنْهَا شَفَقَةً عَلَى الْإِمَامِ دَفْعًا لِلتَّخْلِيطِ عَنْهُ كَمَا يُشَاهَدُ بِالْـجَامِعِ الْأَزْهَرِ، وَلَمْ يَخُصَّ تَكْبِيرَةَ الِافْتِتَاحِ بِلَفْظٍ، وَإِنَّمَا جَوَّزَهَا بِكُلِّ مَا يُفِيدُ التَّعْظِيمَ وَأَسْقَطَ نَظْمَ الْقُرْآنِ عَنْ الْـمُصَلِّي؛ فَجَوَّزَهُ بِالْفَارِسِيِّ تَيْسِيرًا عَلَى الْـخَاشِعِينَ.(١)وَرُوِيَ رُجُوعُهُ عَنْهُ وَأَسْقَطَ فَرْضَ الطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ تَيْسِيرًا، وَأَسْقَطَ لُزُومَ التَّفْرِيقِ عَلَى الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ فِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَجَوَّزَ تَأْخِيرَ النِّيَّةِ فِي الصَّوْمِ وَعَدَمَ التَّعْيِينِ لِصَوْمِ رَمَضَانَ، وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْحَجِّ إِلَّا رُكْنَيْنِ؛ الْوُقُوفَ وَطَوَافَ الزِّيَارَةِ، وَلَـمْ يَشْتَرِطْ الطَّهَارَةَ لَهُ وَلَا السَّتْرَ وَلَمْ يَجْعَلْ السَّبْعَةَ كُلَّهَا أَرْكَانًا بَلْ الْأَكْثَرَ، وَلَـمْ يُوجِبْ الْعُمْرَةَ فِي الْعُمْرِ، كُلُّ ذَلِكَ لِلتَّيْسِيرِ عَلَى الْـمُؤْمِنِينَ، وَمِنْ ذَلِكَ الْإِبْرَادُ بِالظُّهْرِ مِنْ شِدَّةِ الْـحَرِّ، وَمِنْ ثَمَّ لَا يُسْتَحَبُّ الْإِبْرَادُ فِي الْـجُمُعَةِ لِاسْتِحْبَابِ التَّبْكِيرِ إِلَيْهَا عَلَى مَا قِيلَ، وَلَكِنْ ذَكَرَ الْإِسْبِيجَابِيُّ إِنَّهَا كَالظُّهْرِ فِي الزَّمَانَيْنِ وَتَرْكِ الْـجَمَاعَةِ لِلْمَطَرِ وَالْـجُمُعَةِ بِالْأَعْذَارِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَكَذَا أَسْقَطَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ الْأَعْمَى الْـجُمُعَةَ، وَالْـحَجَّ، وَإِنْ وَجَدَ قَائِدًا دَفْعًا لِلْمَشَقَّةِ عَنْهُ وَعَدَمُ وُجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ عَلَى الْـحَائِضِ لِتَكَرُّرِهَا، بِخِلَافِ الصَّوْمِ وَبِخِلَافِ الْـمُسْتَحَاضَةِ لِنُدُورِ(١) ذَلِكَ وَسُقُوطُ الْقَضَاءِ

(١) وهذا هو الصحيح أي بالذال المعجمة، وقد وقع في النسخة المتداولة بالدال المهملة، وهو تصحيف.

عَنْ الْمُغْمَى عَلَيْهِ إِذَا زَادَ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَعَنْ الْمَرِيضِ الْعَاجِزِ عَنْ الْإِيمَاءِ بِالرَّأْسِ، كَذٰلِكَ عَلَى الصَّحِيحِ. وَجَوَازُ صَلَاةِ الْفَرْضِ فِي السَّفِينَةِ قَاعِدًا مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْقِيَامِ لِخَوْفِ دَوَرَانِ الرَّأْسِ.

**ترجمہ**: اور حدث پیش آنے کے وقت چلنے اور قبلہ کی جانب پیٹھ کر لینے کا جواز، اور صلوۃ خوف میں بھی ان دونوں کا جواز، اور شہر سے باہر اشارہ سے جانور پر نفل نماز پڑھ لینے کا جواز، اور اس جواز کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی بھی ایک روایت ہے، اور نفل نمازیں بلاعذر بھی بیٹھ کر پڑھنے کا جواز (بھی اسی عموم بلوی وعسر کے پیش نظر ہے) اور امام ابوحنیفہؒ نے تمام ہی عبادات میں گنجائش پیدا کی ہے، چنانچہ وہ اس کے قائل نہیں کہ مس مرأۃ اور مس ذکر ناقض وضوء ہیں، اور نہ انہوں نے طہارۃ میں نیت کو شرط قرار دیا اور نہ ہی دلک کو، اور پانی کے مسئلہ میں بھی وسعت پیدا کی، چنانچہ اس (کی قلت وکثرت) کو مبتلیٰ بہ کی رائے پر مفوض کر دیا، اور نہ نیت میں تکبیر تحریمہ کے ساتھ مقارنہ کی شرط لگائی اور نہ قرآن کریم کا کوئی حصہ (علی سبیل الفرض) متعین کیا، حتی کہ سورۂ فاتحہ بھی نہیں، اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ: قرآن میں سے جو حصہ آسان ہو، وہ پڑھو اور (قرآن کریم کا کوئی حصہ) اس طرح متعین کر دینا کہ اس کے سوا (پڑھنا) جائز نہ ہو تنگی ہے، اور امام صاحبؒ نے مقتدی سے قرأت کو ساقط رکھا، بلکہ امام کی سہولت کے پیش نظر اور اس کو اشتباہ سے بچانے کے لئے مقتدی کو قرأت سے منع فرمایا، جیسا کہ اس کا مشاہدہ جامع ازہر میں کیا جا سکتا ہے۔

اور انہوں نے تکبیر افتتاح کو کسی لفظ کے ساتھ خاص نہیں کیا اور ہر ایسے لفظ سے اس کی ادائیگی کو درست قرار دیا کہ جس سے تعظیم کا اظہار ہوتا ہو، اور مصلی سے (خاص) الفاظ قرآن کی قرأت کو ساقط کر دیا، چنانچہ اسکو فارسی میں قرأت کی اجازت دی، تا کہ خاشعین کے لئے آسانی ہو، اور اس مسئلہ میں امام صاحب سے رجوع بھی نقل کیا گیا ہے، اور آسانی پیدا کرنے کے لئے رکوع وسجود میں طمانینت کے فرض کو ساقط کر دیا اور زکوۃ وصدقۃ الفطر میں آٹھوں اصناف پر اس کی تقسیم کے لزوم کو ساقط کر دیا، اور روزہ میں تاخیر سے نیت کرنے کو جائز قرار دیا اور صوم رمضان کو متعین نہ کرنے کو بھی جائز قرار دیا، اور حج میں صرف دو رکن رکھے: وقوف عرفہ اور طواف زیارت، اور طواف میں نہ طہارت کو شرط قرار دیا اور نہ ستر عورت کو اور نہ اس کے ساتوں چکروں کو رکن قرار دیا، بلکہ (صرف) اکثر چکروں کو (رکن کہا) اور عمرہ کو بھی

پوری عمر میں واجب نہیں قرار دیا، یہ سب مسلمانوں پر آسانی پیدا کرنے کی غرض سے ہے، اور اسی قبیل سے سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کا حکم ہے، اور اسی وجہ سے جمعہ میں ابراد مستحب نہیں ہے، کیونکہ اس میں تبکیر مستحب ہے جیسا کہ کہا گیا، لیکن علامہ اسبیجابیؒ نے ذکر کیا کہ وہ دونوں زمانوں (گرمی وسردی) میں ظہر کے مثل ہے، اور بارش کی وجہ سے جماعت کا ترک کرنا اور معروف اعذار کی بناء پر جمعہ کا ترک کردینا (بھی اسی قبیل سے ہے) اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے مشقت سے بچانے کے لئے اعمی سے جمعہ اور حج کو ساقط رکھا اگرچہ کوئی قائد موجود ہو، اور حائض کے لئے نماز کی قضاء کو واجب نہیں قرار دیا کیونکہ وہ متکرر رہوتی ہیں، بخلاف روزہ کے اور برخلاف مستحاضہ کے کہ ایسا کم ہے، اور بیہوش سے نماز کی قضاء کا سقوط جبکہ بیہوشی ایک دن ورات سے زائد ہو، اور سر کے اشارہ سے عاجز مریض سے بھی صحیح قول کے مطابق (ایک دن ورات سے زائد یہ کیفیت رہنے کی صورت میں نماز کی قضاء کا سقوط) اور سر چکرانے کے خوف سے قیام پر قدرت کے باوجود کشتی میں فرض نماز بیٹھ کر پڑھنے کا جواز (بھی اسی پر مبنی ہے)

## نماز میں حدث پیش آنے پر مشی واستدبار قبلہ کی اجازت:

**تشریح** :وَاِبَاحَةُ الْمَشْيِ وَالِاسْتِدْبَارِ الخ: عسر وعموم بلوی کے پیش نظر جو سہولت وتخفیف دی گئی ہے اس میں سے یہ بھی ہے کہ: نماز میں حدث پیش آنے کی صورت میں قبلہ سے انحراف اور وضوء کے لئے چلے جانے کی اجازت ہے اور اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، وضوء کرنے کے بعد وہیں سے نماز مکمل جاسکتی ہے جہاں حدث پیش آیا تھا، بشرطیکہ درمیان میں کوئی منافی صلوۃ یا غیر ضروری عمل نہ کیا ہو، البتہ یہ گنجائش ہر حدث میں نہیں ہے، صرف مخصوص حدث میں ہے، اور مخصوص حدث سے مراد وہ حدث ہے جس میں تین باتیں ہوں: (۱) وہ حدث موجب وضوء ہو، (۲) سماوی ہو، (۳) عامۃ الوقوع ہو، لہذا اگر حدث موجبِ غسل یا اختیاری یا نادر الوقوع ہو تو یہ رخصت حاصل نہیں ہوگی، بلکہ فوراً ہی نماز فاسد ہوجائے گی۔

صلوۃ خوف میں بھی تخفیف ملحوظ ہے، امام اعظم ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کا جو طریقہ ہے — جو کتب فقہ میں مذکور ہے — اس میں متعدد مرتبہ آمد ورفت اور قبلہ سے انحراف ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نماز

ہوجائے گی بشرطیکہ درمیان میں قتال وغیرہ کی نوبت نہ آئے، ورنہ پھر نماز نہیں ہوگی۔

صلوۃ نافلہ میں بہت سہولت دی گئی ہے، حتی کہ شہر سے باہر جانور پر سوار ہونے کی صورت میں بھی محض اشارہ سے نفل نماز پڑھ سکتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اندرون شہر بھی اس کی گنجائش ہے، ''شہر سے باہر'' سے مراد یہ ہے کہ بستی سے باہر، جہاں سے قصر کا آغاز ہوتا ہے، آجکل جو سواریاں رائج ہیں ان میں بھی یہ رخصت حاصل ہے، اسی طرح نفل نماز بلا عذر کے بھی بیٹھ کر پڑھ سکتے ہیں، اس میں قیام فرض نہیں ہے، بلکہ امام شافعیؒ کے یہاں لیٹ کر بھی نفل اداء ہوسکتے ہیں، خواہ کوئی عذر نہ ہو(۱)

## عبادات میں امام ابوحنیفہؒ کی اختیار کردہ آسانیاں

### طہارت کی آسانیاں: مسّ مرأۃ ومسّ ذکر کو ناقض وضو نہیں کہا:

وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْعِبَادَاتِ كُلِّهَا الخ: امام اعظم ابوحنیفہؒ نے تمام عبادات اور ان سے متعلقہ امور میں وسعت وگنجائش پیدا کی ہے اور ان امور کو اختیار کیا ہے کہ جن میں عسر اور تنگی نہ ہو، چنانچہ امام صاحبؒ مس مرأۃ اور مس ذکر کو ناقض وضوء قرار نہیں دیتے، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ دونوں ناقض وضوء ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں قبل اور دبر ہر دو کا مس ناقض وضوء ہے اور امام مالکؒ کے یہاں صرف ذکر کا مس ناقض وضوء ہے، فرج اور دبر کے مس سے ان کے یہاں وضوء نہیں ٹوٹتا، یہی نوعیت مس مرأۃ کی ہے، امام شافعیؒ مطلق مس مرأۃ کو ناقض وضوء فرماتے ہیں خواہ بلاشہوت مس ہو، امام احمدؒ شہوت کے ساتھ مسِ مرأۃ کو ناقض وضوء قرار دیتے ہیں اور امام مالک کے یہاں اس میں بہت شدت ہے، وہ کسی بھی قابلِ شہوت انسان کو — خواہ مرد ہو یا عورت — لذت کے ساتھ چھو لینے سے نقض وضوء کے قائل ہیں۔

### نیت اور دلک کو شرط نہیں کہا:

ایسے ہی امام صاحبؒ طہارت میں نیت کو شرط نہیں قرار دیتے، نہ وضوء میں اور نہ غسل میں، اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ فرض ہے، اس کے بغیر نہ وضوء ہوگا اور نہ غسل، امام صاحبؒ کے یہاں وضوء اور غسل میں دلک (رگڑنا) بھی شرط نہیں، اور امام مالکؒ کے یہاں یہ فرض ہے، اسی طرح امام صاحبؒ وضوء میں ترتیب

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ۲/۵۹۔

اور موالاۃ کو بھی ضروری نہیں قرار دیتے، جبکہ امام مالک اور امام احمدؒ کے یہاں یہ بھی فرض ہیں۔(۱)

## پانی کی قلت وکثرت کی مقدار طے نہیں:

امام صاحبؒ نے پانی کے بارے میں بھی وسعت وگنجائش والا قول اختیار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پانی کی قلت وکثرت کو متعین کرنے کے بجائے اس کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، کہ وہ جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل اور جس کو وہ کثیر سمجھے وہ کثیر، البتہ متأخرین فقہاء نے لوگوں کی آسانی کے لئے اس کی تعیین فرمادی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ''عشر فی عشر'' یعنی دہ دردہ کے رقبہ میں پھیلا ہوا پانی کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے۔ دہ دردہ کا مطلب ہے کہ پانی اتنے بڑے رقبہ میں پھیلا ہوا ہو کہ جس کی لمبائی بھی دس ہاتھ ہو اور چوڑائی بھی دس ہاتھ ہو، اور گہرائی اتنی ہو کہ چلو سے پانی لینے کی صورت میں زمین کی سطح ظاہر نہ ہو، اس طرح کل رقبہ سو ہاتھ مربع ہوجائے گا، جو فٹ کے لحاظ سے ۲۲۵ فٹ ہوتا ہے، پھر یہ کوئی ضروری نہیں کہ رقبہ مربع ہی ہو، مدوّر اور مطوّل ہونے میں بھی کوئی حرج نہیں، بس کل رقبہ سو ہاتھ ہونا چاہئے۔

## نماز کی آسانیاں: نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ اقتران شرط نہیں قرار دیا:

وَلَمْ يَشْتَرِطْ مُقَارَنَةَ النِّيَّةِ لِلتَّكْبِيرِ الخ: نماز میں نیت شرط ہے، مگر امام صاحبؒ کے یہاں یہ شرط نہیں کہ نیت بالکل تحریمہ کے مقارن ومتصل ہو، چنانچہ تکبیر تحریمہ سے پہلے بھی نیت کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ درمیان میں ایسا کوئی عمل نہ پایا جائے جو نماز سے اعراض پر دلالت کرتا ہو، حتی کہ اگر کوئی نیت کرنے کے بعد استنجاء وضوء کرے اور پھر مسجد پہنچ کر از سر نو نیت کئے بغیر تکبیر تحریمہ کہہ لے تو اس کی نماز ہوجائے گی، کیونکہ نیت اور نماز کے درمیان ایسا عمل نہیں پایا گیا جو نماز سے اعراض پر دال ہو، بلکہ نماز کے لئے معین اعمال پائے گئے، اور امام شافعیؒ کے یہاں نیت کا بالکل تکبیر تحریمہ کے متصل ومقارن ہونا شرط ہے، اور امام مالک واحمدؒ کے یہاں معمولی تقدیم میں کوئی حرج نہیں، زائد تقدیم ہو تو پھر نیت معتبر نہیں ہوگی۔

## نماز میں قرآن کے کسی مخصوص حصہ کی قراءت کو فرض نہیں کہا:

اسی طرح امام صاحبؒ نے آیت کریمہ ''فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ'' کے پیش نظر نماز میں قرآن

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۳۳۲۔

کریم کے کسی بھی حصہ کو فرض کے درجہ میں متعین نہیں فرمایا، حتی کہ سورۂ فاتحہ کو بھی فرض نہیں قرار دیا ، کیونکہ کسی سورۃ وحصہ کو اس طرح ضروری قرار دینا کہ اس کے بغیر نماز نہ ہو عسر وتنگی ہے، جو مدفوع ہے، جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں سورۂ فاتحہ متعین ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی، خواہ منفرداً نماز پڑھی جائے یا جماعت کے ساتھ۔

## مقتدی کے لئے قراءت لازم نہیں کی:

اسی طرح امام صاحبؒ مقتدی کے لئے قراءت کو ضروی نہیں قرار دیتے بلکہ ممنوع کہتے ہیں، جس کا مقصد امام پر شفقت ہے کہ وہ التباس اور خلط سے محفوظ رہ سکے، اس لئے کہ اگر مقتدی قراءت کرے گا تو امام کو خلط ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے جامع ازہر میں شوافع کی جماعت میں اس خلط کا مشاہدہ کیا ہے، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ خلط پیش آیا ہے، روایت میں ہے کہ: ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فراغت کے بعد حضرات صحابہ سے دریافت کیا کہ: کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی تھی؟ ایک شخص نے کہا: ہاں میں نے کی تھی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر فرمایا کہ: میں سوچ رہا تھا کہ قرآن کریم سے تنازع کیوں پیش آ رہا ہے؟ یعنی پڑھنے میں رکاوٹ کیوں پیدا ہو رہی ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد صحابہ خصوصا جہری نماز میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے(۱) الحاصل چونکہ مقتدی کی قراءت خلط کا سبب ہے، اس لئے امام صاحبؒ مقتدی کے لئے قراءت کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر مقتدی آہستہ قراءت کرے تو پھر خلط کیونکر ہوگا؟ اور مقتدی کے لئے سراً ہی قراءت کرنے کا حکم بھی ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ عملاً سری قراءت ہوتی نہیں، عملی طور پر جہر ہی ہوتا ہے، کیونکہ اولاتو انسانی فطرت یہ ہے کہ جب کوئی جہراً بول رہا ہوتا ہے تو انسان بھی زور سے بولتا ہے، ہلکی آواز سے اُسے اطمینان نہیں ہوتا۔

## زور سے قرآت کرنے کا ایک دلچسپ قصہ:

چنانچہ میں ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں تھا، میرے برابر میں جماعت میں ایک عربی زور سے قراءت

(۱) مشکاۃ ص ۸۱۔

کرنے لگا، جس سے مجھے پریشانی ہوئی، نماز کے بعد میں نے اس سے باز پرس کی کہ : تم جہراً کیوں قراءت کررہے تھے؟ کیا دلیل ہے؟ کونسی حدیث ہے؟ میری ان باتوں پر وہ خاموش رہا اور کچھ جواب نہیں دیا۔ تو مقتدی کیلئے سری قراءت کا حکم ہے، مگر جہری ماحول میں عملاً سری قراءت انسان سے ہوتی نہیں، وہ جہر پر ایک گونہ مجبور ہے، اس لئے وہ عربی ایسا کررہا تھا۔

دوسرے یہ کہ جب سب مقتدی قراءت کریں گے تو خواہ کتنا ہی سِرّ کرلیں مگر سب کی ہلکی ہلکی آواز کا مجموعہ جہر میں تبدیل ہوجائے گا، اور ہمیشہ نہ ہو مگر کبھی کبھار ضرور ہوجائے گا، جس سے خلط یقینی ہے۔

اور امام شافعیؒ کے یہاں مقتدی کے لئے بھی قراءت لازم ہے، خواہ نماز جہری ہو یا سری، یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ جہری نماز میں مقتدی اگر امام سے اتنا دور ہو کہ امام کے جہر کی آواز نہ پہنچ رہی ہو، تو پھر تو مسلسل قراءت کرے اور اگر اتنا دور نہ ہو تو پھر امام کے سکتات میں قراءت کرے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی صرف سری نماز میں قراءت کرے گا، جہری نمازوں میں نہیں۔(۱)

## تکبیر تحریمہ کے لئے کوئی خاص لفظ متعین نہیں کیا:

**وَلَمْ يَخُصَّ تَكْبِيرَةَ الِافْتِتَاحِ بِلَفْظٍ الخ:** امام صاحبؒ تکبیر افتتاح یعنی تکبیر تحریمہ کو کسی لفظ کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بلکہ ہر اس لفظ سے تکبیر تحریمہ کی ادائیگی کو کافی مانتے ہیں، جو اللہ جل شانہ کی تعظیم پر دال ہو، مثلاً سبحان اللہ، الحمدللہ، لاالہ الا اللہ وغیرہ، یہی امام محمدؒ کا قول ہے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر افتتاح کے معتبر ہونے کے لئے ایسے لفظ سے تکبیر کہنا ضروری ہے جو "کبر" کے مادہ پر مشتمل ہو، مثلاً اللہ اکبر اللہ کبیر وغیرہ، لہٰذا ان کے یہاں سبحان اللہ الحمدللہ وغیرہ کے الفاظ سے نماز شروع نہیں ہوگی، اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں خاص لفظ اللہ اکبر کہنا شرط ہے، اس کے علاوہ سے نماز شروع نہیں ہوگی۔(۲)

## غیر عربی زبان میں قراءت واذکار کی اجازت دی:

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں نماز میں قرآن کریم کی قرآءت عربی الفاظ میں ضروری نہیں، بلکہ

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۱/ ۶۹۲۔

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية ۱۳/ ۲۲۲۔

دیگر زبانوں میں بھی قرآن کریم کی قراءت کی جاسکتی ہے، تاکہ خشوع حاصل ہو سکے، کہ مفہوم سمجھے بغیر کماحقہ خشوع حاصل نہیں ہو پاتا، اس لئے جو زبان سمجھتا ہو اس میں تلاوت وقراءت کرسکتا ہے، امام صاحب کے قول کے مطابق یہ گنجائش ہر شخص کے لئے ہے، خواہ وہ عربی زبان میں قراءت پر قادر ہو یا نہ ہو، مگر حضرات صاحبین اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں اگر عربی زبان پر قدرت نہ ہو تو یہ گنجائش ہے، لیکن اگر عربی زبان میں قراءت پر قدرت ہے، تو پھر عربی زبان ہی میں قراءت شرط ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی، دلائل کی رو سے یہی مذہب راجح ہے، امام صاحبؒ نے بھی اخیر میں اسی کی طرف رجوع فرمالیا تھا، البتہ قراءت کے علاوہ دیگر اذکارِ صلاۃ یا خطبۂ جمعہ اگر دوسری زبان میں ادا کئے جائیں تو خواہ عربی زبان میں اداء کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو ان کی ادائیگی معتبر ہوگی، تاہم عربی زبان میں ادائیگی پر قدرت کے باوجود دیگر زبانوں میں ان کی ادائیگی مکروہ تحریمی ہے۔(۱)

## تعدیل ارکان کو فرض نہیں کہا:

ایسے ہی امام صاحبؒ رکوع وسجود میں طمانینت کو فرض نہیں قرار دیتے، طمانینت سے مراد ہے کہ رکوع وسجود میں کم از کم ایک تسبیح کے بقدر ٹھہرنا، یہ امام صاحبؒ کے بقول فرض نہیں، مطلق جھکنے اور مخصوص پیشانی زمین پر رکھدینے سے سجدہ اداء ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں طمانینت کے ساتھ رکوع وسجود فرض ہے، اس کے بغیر انکی ادائیگی کالعدم ہوگی، فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ ''تعدیلِ ارکان'' کے نام سے معروف ہے۔

## زکوۃ کی آسانیاں: جملہ مصارفِ زکوۃ میں زکوۃ کو صرف کرنا لازم نہیں کیا:

**وَأَسْقَطَ لُزُومَ التَّفْرِيقِ الخ:** قرآن کریم نے زکوۃ کے آٹھ مصارف بیان فرمائے ہیں: فقراء مساکین، عاملین، مؤلفۂ قلوب، رقاب، غارمین، فی سبیل اللہ اور ابن السبیل، مگر امام صاحبؒ کے یہاں آٹھوں مصارف میں زکوۃ صرف کرنا لازم نہیں، بلکہ اختیار ہے کہ خواہ سب میں صرف کرے اور خواہ ان میں سے صرف کسی ایک کو دیدے، اور امام شافعیؒ کے یہاں آٹھوں مصارف میں زکوۃ خرچ کرنا لازم ہے، نیز ہر صنف کے کم از کم تین افراد پر خرچ کرنا لازم ہے، اس کے بغیر اس صنف پر خرچ کرنا معتبر نہیں

(۱) البحر الرائق ۱/۳۲۳۔

ہوگا، اس طرح ان کے مذہب کے مطابق زکوۃ کی رقم کم ازکم ۲۴ /افراد پر صرف کرنا ضروری ہے، یہی حکم صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔

## روزہ کی آسانیاں:

روزہ میں بھی امام صاحب کے یہاں عین صوم کے آغاز میں نیت لازم نہیں، بلکہ نصف نہار تک نیت کر سکتے ہیں، مگر یہ گنجائش صرف رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں ہے، باقی روزوں میں صبح صادق سے قبل نیت کرنا ضروری ہے، جبکہ امام مالکؒ کے یہاں کسی بھی روزہ میں تاخیر نیت کی گنجائش نہیں، خواہ واجب ہو یا نفل، اور امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں کسی بھی واجب روزہ میں اس کی گنجائش نہیں، البتہ نفل روزوں میں گنجائش ہے، پھر جن روزوں میں امام صاحبؒ کے یہاں تاخیر نیت کی گنجائش ہے اس کی حد نصف نہار شرعی تک ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور امام شافعی و امام احمدؒ کے یہاں نفل روزہ میں زوال کے بعد بھی نیت کر لینے کی گنجائش ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں رمضان کے روزہ میں تعیین نیت لازم نہیں، مطلق روزہ کی نیت کافی ہے، بلکہ نفل اور واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ اداء ہوجائے گا، اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں فرض کی تعیین شرط ہے، اس کے بغیر رمضان کا روزہ اداء نہیں ہوگا۔

## حج کی آسانیاں:

حج کے ارکان ونسک میں بھی امام صاحبؒ نے تخفیف کو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ حج کے صرف دو رکن قرار دیئے: وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ، باقی افعال کو رکن نہیں قرار دیا جس کا مطلب یہ ہے کہ اداء حج کے لئے وقوف عرفہ اور طواف زیارت کرنا تو بہر حال لازم ہے ان کا کوئی بدل نہیں، مگر باقی تمام افعال اگر کسی وجہ سے ترک ہوجائیں تو ان کی طرف سے بدل بھی کافی ہوجائے گا، جبکہ امام مالک اور امام احمدؒ کے یہاں حج کے چار ارکان ہیں: احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارۃ اور سعی، اور امام شافعیؒ کے یہاں حج کے پانچ ارکان ہیں: احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارۃ، سعی اور حلق یا قصر(۱)، لہٰذا ان حضرات کے مذہب کے مطابق ان چاروں یا پانچوں افعال کے انجام دیئے بغیر حج اداء نہ ہوگا۔

(۱) موسوعۃ الفقہ الإسلامي للزحیلي ۳/۱۷۵۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں طواف زیارۃ رکن ضرور ہے، مگر اسکے لئے طہارۃ اور سترِ عورت رکن یا شرط نہیں، چنانچہ بلا طہارۃ اور بلا ستر عورت بھی طواف معتبر ہوگا، گویا ایسا کرنے کیوجہ سے دم واجب ہوگا، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ دونوں شرط ہیں، اور ان کے بغیر طواف غیر معتبر ہے، نیز امام صاحبؒ کے یہاں طواف زیارۃ کے محض اکثر اشواط (چار چکر) رکن ہیں، یعنی ان کی طرف سے کوئی بدل کافی نہیں، باقی اشواط رکن نہیں، انکی طرف سے بدل بھی کافی ہوجائیگا، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں ساتوں کے ساتوں اشواط رکن کا درجہ رکھتے ہیں۔(۱)

## عمرہ کو حج کی طرح فرض نہیں کہا:

امام صاحب عمرہ کو بھی واجب نہیں قرار دیتے، بلکہ محض سنت مؤکدہ ہونے کے قائل ہیں، یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے، اورامام شافعی وامام احمدؒ کے یہاں عمرہ بھی حج کی طرح فرض ہے۔(۲)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام امور ومسالک امام صاحبؒ نے مسلمانوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے اختیار فرمائے ہیں، دیگر ائمہ کے مذاہب کی جو تفصیل اوپر ذکر کی گئی ہے اس کے تقابل سے بھی امام صاحب کے اختیار کردہ مذہب میں جو تیسیر وتخفیف ہے وہ بخوبی ظاہر ہے۔

## نماز ظہر میں موسم کے لحاظ سے تعجیل وتاخیر کو مستحب کہا:

**وَمِنْ ذَلِكَ الْإِبْرَادُ بِالظُّهْرِ الخ**: امام صاحبؒ نے جن امور کو ازراہ سہولت اختیار کیا ہے، ان میں سے یہ بھی ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں نماز ظہر کو ذرا ٹھنڈا کر کے پڑھا جائے جس کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ مثل ثانی شروع ہونے سے پہلے پہلے ظہر اداء کرلی جائے، مگر سخت گرمی کی قید احترازی نہیں، مطلق گرمی کے زمانہ میں ظہر کو ذرا تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، خواہ گرمی شدید ہو یا شدید نہ ہو، البتہ فوت جماعت کا خطرہ نہ ہونے کی شرط ضرور ہے، تاخیر سے پڑھنے کی صورت میں اگر جماعت نہ ملنے کا اندیشہ ہوتو پھر تاخیر مستحب نہیں، کہ جماعت کی اہمیت زیادہ ہے۔(۳)

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۲۰۸/۱۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۸۷/۳۔

(۳) ردالمحتار ۲۴۵/۱۔

اور امام شافعیؒ کے یہاں تین شرائط کے ساتھ ظہر کو مؤخر کرنا مستحب ہے: (۱) گرمی شدید ہو، (۲) علاقہ بھی گرم ہو، (۳) جماعت کے فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ (۱)

## نماز جمعہ کا مستحب وقت:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: چونکہ ظہر میں ابراد کا حکم ازراہِ سہولت وتخفیف ہے، اس لئے جمعہ میں ابراد کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ نماز جمعہ میں ابراد میں مشقت ہے، اس لئے کہ جمعہ کے لئے تبکیر یعنی جلدی جانا مستحب ہے، تو جب لوگ سویرے جمعہ کے لئے پہنچ جائیں گے تو ابراد کے انتظار میں ان کو مشقت ہوگی، لہٰذا جمعہ؛ خواہ موسم گرم ہو یا سرد اول وقت ہی ادا کیا جائے گا، لیکن علامہ اسبیجابیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ ظہر کے مثل ہے، یعنی جس طرح ظہر میں گرمی میں ابراد اور سردی میں اول وقت پڑھنا افضل ہے، اسی طرح جمعہ میں گرمی میں ابراد اور سردی میں اول وقت پڑھنا افضل ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ ظہر کا خلیفہ ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی ظہر کے مثل ہوگا۔ مصنفؒ کے طرز سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہی دوسرا قول راجح ہے، کیونکہ انہوں نے جمعہ میں گرمی میں ابراد کے عدم استحباب کو "علی ما قیل" سے تعبیر کیا ہے، مگر مصنفؒ نے اسی کتاب کے فن ثالث "الجمع والفرق" میں جمعہ میں ابراد کے مسنون نہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، (۲) اور علامہ شامیؒ نے تحریر کیا ہے کہ جمہور احناف اسی کے قائل ہیں، کیونکہ نماز جمعہ کی نوعیت نماز ظہر سے مختلف ہے، نماز ظہر میں بڑی جماعت نہیں ہوتی، جبکہ نماز جمعہ عظیم الشان جماعت کی موجودگی میں ہوتا ہے، تو اس میں ابراد کے انتظار میں حرج ومشقت ہے، نیز نماز جمعہ نماز ظہر کا خلیفہ اور نائب نہیں، بلکہ مستقل فریضہ اور ظہر سے زیادہ مؤکد ہے، اور بالفرض اس کو اگر ظہر کا خلیفہ مان بھی لیں تو خلیفہ کا اصل کے من کل الوجوہ مشابہ وموافق ہونا کوئی لازم اور شرط نہیں۔ (۳)

## ہمارے زمانہ میں نماز جمعہ کے سلسلہ میں کوتاہیاں:

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ہمارے زمانہ میں وقت ہوجانے کے کافی دیر بعد تک جو نماز جمعہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، یہ طریقہ سنت کے خلاف ہے، نمازِ جمعہ سب جگہ اول وقت ہونی چاہئے، اولاتو یہی

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۱/۵۷٦۔

(۲) الأشباه والنظائر، ص ۳۲۱۔

(۳) رد المحتار نعمانیه ۱/۲٤۰۔

امر مقصد شریعت کے خلاف ہے کہ مسجد در مسجد نماز جمعہ ہو، قرون اولی میں اس کی نظیر نہیں ملتی، عہد رسالت میں صرف مسجد نبوی میں نماز جمعہ ہوتی تھی، نیز محلہ کی ہر مسجد میں نماز جمعہ یہ جمعہ کی روح کے بھی خلاف ہے، جمعہ کا مقصد اجتماعیت ہے کہ تمام مسلمان جو روزانہ متفرق مساجد ومقامات میں نماز اداء کرتے ہیں وہ سب یکجا جمع ہوں، تاکہ باہمی تعاون اور ہمدردی وخیر خواہی کے جذبات پروان چڑھیں اور اسلام کی شان وشوکت بھی آشکارا ہو، لیکن چونکہ آبادی بہت پھیل چکی ہے، اور ایک جگہ نماز جمعہ پڑھنے کا پابند بنانے میں مشقت بھی ہے، اور تمام لوگ کسی ایک مسجد میں سما بھی نہیں سکتے، اس لئے ایک سے زائد مقامات پر نماز جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی گئی، مگر پھر بھی اس کا خیال ضروری ہے کہ کم سے کم مقامات پر نماز جمعہ ہو، چنانچہ بڑی آبادی والے شہر میں ہر جہت میں کسی ایک مسجد میں نماز جمعہ ہوجائے، یہ ناکافی ہو تو ہر محلہ کی کسی ایک بڑی مسجد میں نماز جمعہ ہوجائے، جہاں آبادی بہت بڑی ہو اور یہ صورت بھی ناکافی ہوتو اس کی بھی گنجائش ہے کہ ایک محلہ کی جتنی مساجد میں لوگ سما جائیں اتنی مساجد میں نماز جمعہ ہوجائے، مگر یہ مناسب نہیں کہ ضروت بلاضرورت ہر مسجد میں نماز جمعہ ہو، مسلمانوں کو باہم متحد کرنے کے لئے آجکل مختلف مساعی اور کوششیں ہیں، شریعت کی فقط اسی تعلیم کو اگر قاعدہ اور ضابطہ میں عمل میں لایا جائے تو پھر ان میں اتحاد واتفاق کے لئے کسی اور سعی وکوشش کی حاجت نہ ہو، یہ اتحاد کا وہ عظیم نسخہ ہے کہ جس کے ذریعہ سے مسلمان جسم وجان کے لحاظ سے بھی متحد ہوسکتے ہیں اور نظریہ وفکر کے اعتبار سے بھی، مگر افسوس کہ اس کی طرف توجہ نہ ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا اتحاد پارہ پارہ ہے، اور ان کا شیرازہ بکھرا ہوا ہے۔

اسی طرح نماز جمعہ کے سلسلہ میں یہ رواج بھی غلط ہے کہ ہر مسجد میں الگ نماز جمعہ کا وقت متعین ہے، اول وقت سے لے کر اخیر وقت تک کوئی آدھ گھنٹہ بلکہ پندرہ منٹ بھی ایسے نہیں جن میں کسی نہ کسی مسجد میں نماز جمعہ نہ ہوتا ہو، یہ طرز عمل بھی مناسب نہیں، تمام مساجد میں ایک وقت میں یعنی اول وقت میں نماز جمعہ ہونی چاہئے، جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ نماز جمعہ اول وقت پڑھنا مستحب اور افضل ہے، خواہ گرمی ہو یا سردی، کما مر۔

دوسرے یہ کہ ایسا کرنے میں بڑی خرابی یہ ہے کہ شریعت کی انتہائی مؤکد تعلیم ہے کہ اذان جمعہ کے بعد خرید وفروخت؛ بلکہ جملہ دنیوی ودینی مشاغل اجتماعی طور پر ترک کرکے تمام لوگ مسجد میں پہنچیں ،ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب سب جگہ اول وقت نماز جمعہ ہو، ورنہ عام ماحول یہ ہے کہ

دوکان پر دو بھائی بیٹھتے ہیں، ایک اول وقت نماز پڑھتا ہے اور دوسرا اخیر وقت میں، اذان، نماز اور خطبہ ووعظ سب کچھ ہوجاتا ہے، اور خرید وفروخت حسب معمول جاری رہتی ہے، جو بالکل جائز نہیں ہے، اس لئے سب مساجد میں اول وقت جمعہ کی نماز ہونی چاہئے، جب تک یہ نظام قائم نہ ہو اس وقت تک کم از کم اس کا خیال لازم ہے کہ جس مسجد میں نماز جمعہ ہو تو اس میں اذان جمعہ کے بعد اس کے اطراف کی تمام دوکانیں بند ہوجائیں اور اس علاقہ وبستی کے تمام افراد بیک وقت اس مسجد میں پہنچ کر نماز جمعہ اداء کریں۔(۱)

## اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی گنجائش:

وَتَرْكِ الْجَمَاعَةِ لِلْمَطَرِ وَالْجُمُعَةِ بِالْاَعْذَارِ الْمَعْرُوفَةِ الخ :بہت سے اعذار کی بناء پر جماعت اور جمعہ کے ترک کی اجازت ہے، یہ بھی ازراہ سہولت ہے۔ مصنفؒ نے بارش کی وجہ سے ترک جماعت کی گنجائش کو ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سے اعذار فقہاء نے ذکر کئے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت کی گنجائش ہے، مثلاً تیز ہوا، دن میں اندھیرا چھیل جانا، پیشاب پاخانہ کا تقاضہ، بھوک کی شدت، سفر کا ارادہ، مریض کی تیمارداری، مال کے ضیاع کا خوف، کسی ظالم یا قرض خواہ کے پکڑ لینے کا اندیشہ وغیرہ، یہی حال جمعہ کی نماز کا ہے، اس کو بھی اعذار ومجبوریوں میں ترک کردینے کی اجازت ہے، چنانچہ سفر، مرض، قید، سخت بارش وکیچڑ، ظالم کا خوف، اپاہج ہونا، فالج زدہ ہونا وغیرہ، ان احوال میں ترک جمعہ جائز ہے، ایسے ہی امام صاحبؒ نے نابینا سے جمعہ اور حج کو ساقط قرار دیا ہے، یعنی اس پر جمعہ اور حج فرض ہی نہیں ہے، خواہ ان کو لے جانے کے لئے کوئی رضاکار قائد ہی کیوں موجود نہ ہو، تا کہ اس کو مشقت نہ ہو، اس لئے کہ اگرچہ قائد ہو پھر بھی جانے میں بہرحال مشقت ہے، البتہ جو نابینا ہونے کے باوجود راستہ کی شناخت رکھتا ہو، اور آمد ورفت پر قادر ہو، جیسا کہ بہت سے نابینا افراد کا حال ہوتا ہے تو پھر ان پر جمعہ بدستور فرض ہوگا، بالفرض اگر حج پر بھی قادر ہو تو حج بھی فرض ہوگا(۲)، یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے، حضرات صاحبین اور ائمہ ثلاثہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کو لے جانے والا کوئی قائد ہو خواہ بلا اجرت یا اجرت کے ساتھ، اور اس کے پاس اجرت کا نظم بھی ہو، تو پھر اس پر نماز جمعہ بھی فرض ہوگی اور حج بھی، کہ مقصود حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کے یہاں ان کے وجوب کے لئے بذات خود قدرت شرط ہے اور دیگر حضرات

(۱) فقہ البیوع ۲/۹۸۴۔

(۲) ردالمحتار نعمانیہ ۱/۵۴۷۔

کے یہاں نفس قدرت بھی کافی ہے۔

## حائضہ پرنمازوں کی قضاء واجب نہیں:

وَعَدَمُ وُجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ عَلَى الْحَائِضِ الخ: حالت حیض میں عورت کی جونمازیں ترک ہوجائیں یاحالت نفاس میں ترک ہوجائیں، تو ان کی قضاء واجب نہیں، کیونکہ نمازوں کی تعداد زائد ہے، تو ان کی قضاء میں مشقت لاحق ہوگی، اس لئے ان کی قضاء کوواجب نہیں کیا گیا، البتہ ان حالات میں جو روزے ترک ہوجائیں تو ان کی قضاء واجب ہوگی، کیونکہ روزوں کی تعداد سال بھر میں محض تیس ہے، اورتمام کے تمام ترک بھی نہیں ہوتے، اس لحاظ سے ان کی قضاء آسان ہے، لہٰذا ان کی قضاء واجب ہوگی، ایسے ہی اگر استحاضہ کی وجہ سے غلط فہمی کی بناء پر کچھ نمازیں چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء بھی واجب ہوگی، کیونکہ ایسا کبھی کبھار ہوتا ہے، اس لحاظ سے ان کی قضاء میں کوئی مشقت نہیں۔

## ایک دن ورات سے زائد بے ہوش شخص پربھی نمازوں کی قضاء نہیں:

اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن ورات سے زائد بیہوش رہے، یااس پر جنون طاری رہے، تو اس سے ان سب نمازوں کی قضاء ساقط ہے جواس حال میں ترک ہوئی ہوں، کہ اس صورت میں تعداد زائد ہونے کی وجہ سے ان نمازوں کی قضاء میں مشقت ہوگی، اوراگرایک دن ورات کی نمازوں سے کم یہ حال طاری رہے تو پھر ان نمازوں کی قضاء لازم ہوگی۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ایک دن ورات سے زائد سے کیامراد ہے؟ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اوقات صلاۃ کے لحاظ سے زیادتی ہے، یعنی اس حالت کا دن ورات کی پانچ نمازوں کے وقت سے زائد نمازوں کے وقت کومحیط ہوجانا، مثلاکم سے کم چھ نمازوں کے وقت کومحیط ہوجانا، اور حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نفس وقت کی زیادتی ہے، مثال کے طور پر اگرکسی کوزوال سے قبل بیہوشی طاری ہو، پھر اگلے دن زوال کے بعد افاقہ ہوتوحضرات شیخینؒ کے یہاں اس سے قضاء ساقط ہوگی، کہ پانچ نمازوں کے وقت سے زائد وقت گزر گیا، اورامام محمد فرماتے ہیں کہ اس سے قضاء ساقط نہیں ہوگی کہ اس حال میں ابھی چھ نمازوں کا وقت مکمل نہیں گزرا، امام محمدؒ کا قول ہی راجح ومفتی بہ ہے۔(۱)

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۰۴۔

## جوسر سے بھی اشارہ نہ کرسکتا ہو اس سے نماز کا سقوط:

جو مریض پانچ نمازوں سے زائد اس حال میں گزارے کہ سر کے اشارہ سے بھی نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس سے بھی نمازیں ساقط ہوجائیں گی، خواہ اس میں ہوش وحواس باقی ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ وہ آنکھوں اور پلکوں اور دل کے اشاہ سے نماز پڑھنے پر قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یہ بھی ازراہ سہولت ہے، اور دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جب تک مریض میں ہوش وحواس باقی ہوں وہ نمازن کا مکلف ہے، اگر وہ سر کے اشارہ سے بھی پڑھنے کی قدرت نہیں رکھتا تو بعد میں قضاء کرے، مگر یہ قول مرجوح ہے، راجح وہ ہے جو اس سے پہلے ذکر کیا گیا(۱)، اور حضرات ائمہ ثلاث اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مریض اگر آنکھوں یا پلکوں سے نماز پڑھ سکتا ہو، یا دل سے اس کا استحضار کرسکتا ہو، تو اس پر اسی طرح نمازوں کا پڑھنا لازم رہے گا، اور اسی طرح اس کی نماز اداء ہوجائے گی، گویا ان حضرات کے یہاں جب تک آدمی میں ہوش وحواس باقی ہیں وہ نماز پڑھنے کا مکلف ہے، خواہ دل سے پڑھے، اور امام صاحبؒ کے یہاں جب تک آدمی عملاً نماز اداء کرسکتا ہو تو وہ نمازوں کا مکلف ہے ورنہ نہیں، اور سر کا اشارہ آخری حد ہے، اس کے بعد کے درجات عمل اور مشاہدہ کی رو سے نماز پڑھنا نہیں سمجھے جاتے، لہٰذا اگر اس پر قدرت نہ ہو تو نماز کا مکلف نہیں ہوگا، اور اگر یہ صورت حال پانچ نمازوں سے زائد وقت تک باقی رہے تو پھر نمازیں ساقط ہوجائیں گی۔(۲)

## کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت:

**وَجَوَازُ صَلَاةِ الْفَرْضِ فِي السَّفِينَةِ الخ:** امام صاحب کے یہاں کشتی میں قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر فرض نماز پڑھنے کی اجازت ہے، کیونکہ کشتی میں عموماً قیام کی حالت میں دوران رأس کی شکایت پیدا ہوجاتی ہے، لہٰذا اس مشقتِ عام کے پیش نظر امام صاحبؒ کے یہاں کشتی میں فرض نماز پڑھنے کی صورت میں سرے سے قیام ساقط ہے، البتہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں کشتی میں علی الاطلاق قیام ساقط نہیں، اگر کسی کو کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں واقعی دوران رأس کی شکایت ہو تو پھر تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے

(۱) البحر الرائق ۲/۱۲۴، ۱۲۵۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي للزحيلي ۲/۶۸۵۔

ورنہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنا ضروری ہے، یہی راجح ومفتی بہ ہے۔(۱)

واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے یہاں بھی مذکورہ اجازت علی الاطلاق نہیں، بلکہ یہ کشتی کی نوعیت پر موقوف ہے، چنانچہ کشتی کی چند نوعیتیں ہوسکتی ہیں: (۱) کشتی چل رہی ہو، (۲) کشتی سمندر کے درمیان میں رکی ہوئی ہو اور ہواؤوں سے مضطرب ومتحرک ہو۔ ان دونوں صورتوں میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، خواہ دوران رأس نہ ہو۔ (۳) کشتی سمندر کے درمیان میں رکی ہوئی ہو اور ساکن ہو، اس صورت میں بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ اس حال میں بھی دوران رأس کی شکایت ہو، (۴) کشتی کنارے پر رکی ہوئی اور اس کا کوئی حصہ خشکی پر قائم ہو، اس کا حکم بھی ۳ کے مثل ہے، (۵) کشتی کنارے پر رکی ہوئی ہو اور اس کا کوئی حصہ خشکی پر قائم نہ ہو، اس صورت میں کشتی میں نماز پڑھنا مطلقاً جائز نہیں، نہ کھڑے نہ بیٹھے، بلکہ اس سے باہر نکل کر پڑھنا لازم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دابّہ کے مشابہ ہے اور فرض نماز دابّہ کے اوپر پڑھنا جائز نہیں، صاحب بدائع محیط، نور الایضاح وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، مگر صاحب ہدایہ اور دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی اگر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں مشقت ہوتو پھر بیٹھ کر اس میں نماز ہوجائے گی، یہی معقول بھی ہے کہ کشتی اور دابہ میں فرق واضح ہے، دابہ پر رکوع سجود اور قیام کچھ بھی نہیں ہوسکتا، جبکہ کشتی میں یہ سب امور انجام دیئے جاسکتے ہیں۔

## ریل، بس اور ہوائی جہاز میں نماز کا حکم:

یہ سب تفصیل کشتی میں نماز پڑھنے کے بارے میں ہے، خشکی کی سواریوں یعنی ریل، بس وغیرہ اور ہوائی جہاز کا حکم کشتی کا نہیں ہوگا، ان سواریوں میں بالاتفاق بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا، جب تک کہ واقعۃً کوئی عذر نہ ہو، اس لئے کہ ان سواریوں میں دوران رأس کی شکایت اس طرح عام نہیں، جیسا کہ سمندری سواریوں میں عام ہے۔(۲)

وَكَانَ الصَّوْمُ فِي السَّنَةِ شَهْرًا، وَالْحَجُّ فِي الْعُمْرِ مَرَّةً، وَالزَّكَاةُ رُبْعَ الْعُشْرِ، تَيْسِيرًا وَلِذَا قُلْنَا إِنَّهَا وَجَبَتْ بِقُدْرَةٍ مُيَسِّرَةٍ حَتَّى سَقَطَتْ بِهَلَاكِ الْمَالِ وَأَكْلُ الْمَيْتَةِ

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۱/۵۱۲۔

(۲) جواہر الفقہ ۳/۸۴، ۸۳۔

وَأَكْلُ مَالِ الْغَيْرِ مَعَ ضَمَانِ الْبَدَلِ، إِذَا اُضْطُرَّ، وَأَكْلُ الْوَلِيِّ، وَالْوَصِيِّ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ بِقَدْرِ أُجْرَةِ عَمَلِهِ وَجَوَازُ تَقَدُّمِ النِّيَّةِ عَلَى الشُّرُوعِ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَفْصِلْ أَجْنَبِيٌّ، وَتَقَدُّمِ النِّيَّةِ عَلَى الصَّوْمِ مِنَ اللَّيْلِ، وَتَأَخُّرُهَا عَنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى مَا قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ الشَّرْعِيِّ دَفْعًا لِلْمَشَقَّةِ عَنْ جِنْسِ الصَّائِمِينَ؛ لِأَنَّ الْحَائِضَ تَطْهُرُ بَعْدَهُ، وَالْكَافِرَ يُسْلِمُ وَالصَّغِيرَ يَبْلُغُ كَذَلِكَ وَإِبَاحَةُ التَّحَلُّلِ مِنَ الْحَجِّ بِالْإِحْصَارِ، وَالْفَوَاتِ وَإِبَاحَةُ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ رَعْيَ حَشِيشِ الْحَرَمِ لِلْحَاجِّ فِي الْمَوْسِمِ تَيْسِيرًا وَلُبْسُ الْحَرِيرِ لِلْحَكَّةِ، وَالْقِتَالِ وَبَيْعُ الْمَوْصُوفِ فِي الذِّمَّةِ كَالسَّلَمِ، جُوِّزَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ دَفْعًا لِحَاجَةِ الْمَفَالِيسِ وَالِاكْتِفَاءُ بِرُؤْيَةِ ظَاهِرِ الصُّبْرَةِ وَالْأُنْمُوذَجِ وَمَشْرُوعِيَّةُ خِيَارِ الشَّرْطِ لِلْمُشْتَرِي دَفْعًا لِلنَّدَمِ وَخِيَارُ نَقْدِ الثَّمَنِ دَفْعًا لِلْمُمَاطَلَةِ. وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ بَيْعُ الْأَمَانَةِ الْمُسَمَّى بِبَيْعِ الْوَفَاءِ جَوَّزَهُ مَشَايِخُ بَلْخٍ وبُخَارَى تَوْسِعَةً، وَبَيَانُهُ فِي شَرْحِ الْكَنْزِ مِنْ بَابِ خِيَارِ الشَّرْطِ۔(۱)

**ترجمہ**: اورروزے سال میں (صرف) ایک ماہ کے ہیں اورحج عمر میں ایک مرتبہ ہے اور زکوۃ کی تعداد محض چالیسواں حصہ (ڈھائی فیصد) ہے، (یہ سب) آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے، اوراسی لئے ہم نے کہا ہے کہ زکوۃ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اسی وجہ سے وہ مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتی ہے، اورمردار کھانا اور بدل کے وجوب کے ساتھ دوسرے کا مال کھانا بشرطیکہ مضطر ہوجائے، اور ولی اور وصی کا اپنے عمل کی اجرت کے بقدر یتیم کامال میں سے کھالینا (جائز ہے) اورنماز شروع کرنے سے پہلے نیت کرلینا، بشرطیکہ درمیان میں کسی اجنبی عمل کا فصل نہ ہو جائز ہے، اورروزہ کی نیت رات کو پہلے کرلینا اور اس کوطلوع کرنے سے نصف نہارشرعی سے پہلے پہلے تک مؤخرکرنا (جائز ہے) تاکہ روزہ داروں کی جنس سے مشقت دورہوسکے، کیونکہ حائض عورت (بسا اوقات) طلوع فجر کے بعد پاک ہوتی ہے اورکافراس کے بعد اسلام لاتاہے اور بچہ اس وقت بالغ ہوجاتاہے، اوراحصاراورفوات کی صورت میں حج سے حلال ہوجانے کی اباحت اورامام ابویوسفؒ کا موسم حج میں حاجی کے لئے حرم کی گھاس چرانے کی اباحت آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے، اورخارش اورجنگ کی وجہ سے ریشم پہننے (کی

(۱) البحر الرائق ۸/٦، مطبوعہ دار المعرفۃ، بیروت، لبنان۔

اجازت ہے) اور اس چیز کی بیع جو ذمہ میں طے پائے، مثلاً بیع سلم یہ خلاف قیاس جائز قرار دی گئی تا کہ غرباء کی حاجت پوری ہو سکے، اور ڈھیر کے ظاہر کو اور نمونہ کو دیکھ لینے کا کافی ہونا اور مشتری کو ندامت سے بچانے کے لئے خیار شرط اور ٹال مٹول سے بچانے کے لئے خیار نقدِ ثمن کی مشروعیت بھی (آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے) اور بیع امانت جو بیع وفاء کے نام سے موسوم ہے اسی قبیل سے ہے، اس کو مشائخ بلخ اور مشائخ بخارا نے گنجائش پیدا کرنے کے لئے جائز قرار دیا ہے اور اس کی تفصیل شرح کنز «باب خیار شرط» میں ہے۔

## سال بھر میں صرف ایک ماہ کے روزے اور زکوۃ صرف ڈھائی فیصد فرض:

**تشریح**: وَكَانَ الصَّوْمُ فِي السَّنَةِ شَهْرًا الخ: دین وشریعت میں جو گنجائشیں دی گئی ہیں اس کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ روزے سال بھر میں محض ایک ماہ کے فرض ہیں، اور حج عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ اور زکوۃ کی مقدار بھی فقط ربع عشر یعنی ڈھائی فی صد مقرر کی گئی ہے، یہ سب آسانی کے مظاہر ہیں، ورنہ اگر ان میں کچھ بھی اضافہ ہوتا تو لوگوں کے لئے مشقت ہو سکتی تھی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زکوۃ میں جو یسر وسہولت ملحوظ ہے اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ احنافؒ کے یہاں زکوۃ کی فرضیت قدرۃ میسرہ سے وابستہ ہے نہ کہ قدرۃ ممکنہ سے، اسی وجہ سے زکوۃ مال کے ہلاک ہوجانے سے ساقط ہوجاتی ہے۔

## قدرۃ ممکنہ اور قدرۃ میسرہ کا مفہوم ومطلب:

قدرت ممکنہ کی تعریف ہے: **أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنيا كان أو ماليا(۱)**، یعنی قدرت ممکنہ وہ ادنی ترین قدرت ہے جس کے بغیر مامور کے لئے واجب حکم کی ادائیگی ممکن نہ ہو، خواہ وہ واجب حکم بدنی اعمال سے متعلق ہو یا مالی اعمال سے، بالفاظ دیگر مامور بہ کی ادائیگی پر نفس قدرت کا حاصل ہونا قدرت ممکنہ ہے، مثلاً وضوء کے لئے پانی کا ہونا، نماز کے لئے بدن کی صحت، زکوۃ کے لئے مالداری، کہ ان کے بغیر ان مامورات کی ادائیگی ممکن نہیں، تمام مامورات کی ادائیگی کے لئے اس درجہ قدرت شرط ہے، اس کے بغیر کوئی بھی مامور بہ ذمہ میں لازم نہیں ہوتا، نیز جو مامور بہ ایسا ہو کہ اسکا وجوب محض اس درجہ کی قدرت سے ہوجاتا ہے، اس کے لئے اس قدرت کا بقاء بھی شرط نہیں، چنانچہ اگر ایسے مامور بہ پر اس

(۱) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ص ۱/۱۴۴۔

درجہ قدرت حاصل ہوجائے اور پھر ختم ہوجائے تو بھی وہ مامور بہ بدستور واجب رہتا ہے، مثلا صدقۃ الفطر، حج، انکے وجوب کے لئے نفس قدرت کافی ہے، لہٰذا جب ان کا وجوب ہوجائے، پھر آئندہ وہ قدرت برقرار رہے یا نہ رہے یہ ساقط نہیں ہوتے، تاوقتیکہ انکو اداء نہ کردیا جائے۔

اور قدرت میسرہ یہ ہے کہ نفس قدرت سے زائد کچھ گنجائشوں پر مامور بہ کا وجوب موقوف کیا گیا ہو، مثلاً زکوۃ جس کے بارے میں بحث جاری ہے، اس کا وجوب نفس غنی سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مال نامی ہو، حوائج اصلیہ سے زائد ہو، حولان حول بھی ہوگیا ہو، نفس قدرت سے زائد اگر یہ امور متحقق نہ ہوں تو زکوۃ واجب نہیں ہوتی، جس مامور بہ کے وجوب کے لئے اس درجہ کی قدرت شرط ہے تو اس کے لئے اس قدرت کا بقاء بھی شرط ہے، لہٰذا اگر اس درجہ کی قدرت حاصل ہوکر زائل ہوجائے تو وہ مامور بہ بھی ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے، اسی لئے زکوۃ کی قدرت پیدا ہوکر اگر وہ قدرت ختم ہوجائے تو زکوۃ بھی ساقط ہوجاتی ہے،(۱) مگر یہ اس وقت ہے جبکہ اپنے کسی فعل کے بغیر قدرت زائل ہو، اور اگر اپنے کسی فعل سے قدرت زائل ہو مثلاً کوئی اپنا تمام مال دریا بُرد کردے تو پھر زکوۃ ساقط نہیں ہوگی۔

## حالت اضطرار میں مردار اور غیر کا مال کھانے کی اجازت:

**وَأَكْلُ الْمَيْتَةِ وَأَكْلُ مَالِ الْغَيْرِ الخ**: اگر انسان اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، یعنی یہ حالت ہوجائے کہ اگر کچھ نہیں کھائے گا تو موت واقع ہوجائے گی تو ایسی حالت میں اس کو جان بچانے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے اور دوسرے کا مال بھی، البتہ اگر کسی دوسرے شخص کا مال اس کی اجازت کے بغیر کھائے گا، تو اس کا ضمان بھی واجب ہوگا، تاکہ اس کے نقصان کی تلافی ہوسکے، قرآن کریم میں متعدد جگہ اس کی صراحت آئی ہے، مردار وغیرہ کی حرمت کے تذکرہ کے بعد ارشاد ہے: "**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**"۔(۲) یعنی جو مضطر ہوجائے اس کو مردار وغیرہ کھانے کی صورت میں کوئی گناہ نہیں ہوگا، بشرطیکہ طلب لذت مقصود نہ ہو اور ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

اسی طرح جو شخص کسی یتیم کا ولی یا وصی ہو جس کی بناء پر وہ اس یتیم کی خدمت اور اس کے مال کی محافظت

(۱) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۱۴۵۔

(۲) البقرة: ۱۷۳

وغیرہ کافریضہ انجام دیتا ہو، تو اس کو بھی اجازت ہے کہ وہ اس یتیم کے مال میں سے دیانت داری کے ساتھ اپنے عمل کے بقدر اجرت وصول کرلے،مگر شرط یہ ہے کہ یہ ولی یا وصی ضرورت مند ہو، لہٰذا اگر یہ لوگ اپنی ضرورت دوسرے ذرائع سے پوری کرسکتے ہوں تو پھر مالِ یتیم سے اس کی خدمت وتربیت اوراس کے مال کی محافظت کی اجرت وصول کرنا جائز نہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں اس کی صراحت موجود ہے: ''وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ''۔ (۱) کہ جو مستغنی ہو وہ یتیم کے مال سے احتیاط کرے اور جو حاجتمند ہو وہ مناسب مقدار اس میں سے وصول کرسکتا ہے۔

## عبادت شروع کرنے سے پہلے اس کی نیت کرنے کی اجازت:

**وَجَوَازُ تَقَدُّمِ النِّيَّةِ عَلَى الشُّرُوعِ فِي الصَّلَاةِ الخ:** نماز میں یہ گنجائش ہے کہ اس کی نیت نماز شروع کرنے سے قبل کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ نیت اور نماز میں کسی ایسے فعل کا فصل نہ ہو جو نہ ازقبیل نماز ہو اور نہ اس میں معاون، عبارت میں مذکور لفظ ''اجنبی'' سے یہی مراد ہے، یہ مسئلہ ماقبل میں متعدد بار آچکا ہے۔

اسی طرح روزہ میں بھی گنجائش ہے کہ اس کی نیت اس کے آغاز سے قبل رات کے کسی بھی حصہ میں کی جاسکتی ہے، بلکہ روزہ میں نماز کے برخلاف مزید یہ گنجائش ہے کہ اسکی نیت روزہ کے وقت کے آغاز سے نصف نہارِ شرعی تک مؤخر بھی کی جاسکتی ہے، اور روزہ میں اس تاخیرِ نیت کی اجازت کا مقصد روزہ داروں کو مشقت سے بچانا ہے، کیونکہ اگر روزہ میں تاخیرِ نیت کی اجازت نہ ہو تو بہت سے روزہ داروں کو مشقت ہوسکتی ہے، مثلاً حائضہ عورت ہے، بسااوقات اس کا حیض صبح صادق کے بعد ہوتا ہے، تو اگر روزہ میں تاخیرِ نیت کی گنجائش نہ ہو تو آج کے دن میں احترامِ رمضان میں اس کو غروبِ شمس تک کھانے پینے سے رکے رہنا بھی لازم ہوگا اور بعد میں اس دن کے روزہ کی قضاء بھی لازم ہوگی، گویا اس کو ڈبل روزہ رکھنا پڑ گیا، جس میں واقعۃً مشقت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کافر اور نابالغ بچہ کا بھی یہی حال ہے، کیونکہ کافر شخص بھی بسااوقات صبح صادق کے بعد اسلام لاتا ہے اور بچہ بھی ایسے وقت میں بلوغ کی عمر کو پہنچتا ہے، تو ان کا حکم بھی یہی ہے کہ احترامِ رمضان میں دن بھر کھانے پینے سے بچیں اور پھر بعد میں اس روزہ کی قضاء کریں، اور اس میں مشقت

(۱) النساء :۶۔

مشقت ہے۔

مگر مصنفؒ کا کافر اور بچہ کو اس حکم میں حائضہ عورت کے مثل قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ کافر اور بچہ اگر صبح صادق کے بعد روزہ کے مکلف ہوں تو ان پر اس دن اگرچہ احترام رمضان میں امساک واجب ہے مگر بعد میں کوئی قضاء لازم نہیں (۱)، اور جب بعد میں قضاء لازم نہیں تو پھر کچھ مشقت نہیں، اس لئے یہاں کافر اور بچہ کا تذکرہ بے محل ہے، البتہ مسافر، مریض اور مجنون اس حکم میں حائضہ عورت کے مشابہ ہیں، چنانچہ اگر ان کے یہ عوارض طلوع صبح صادق کے بعد ختم ہوں اور یہ اسی وقت روزہ کی نیت کرلیں تو ان کا روزہ اداء ہوجائے گا، اور اگر اس وقت نیت نہ کریں تو بعد میں ان کی قضاء لازم ہوگی، تاہم اس دن بھی احترام رمضان میں دن بھر روزہ داروں کی طرح رہنا لازم ہوگا (۲) اس لئے مصنفؒ کو کافر اور بچہ کے بجائے مسافر، مریض اور مجنوں کہنا چاہئے تھا، واللہ اعلم بالصواب۔

نیز تاخیرِ نیت کی اجازت میں اس لحاظ سے بھی سہولت ہے کہ بسا اوقات سحر کے وقت نیند کے غلبہ کی وجہ سے آنکھ نہیں کھل پاتی، تو اگر بعد میں نیت کرنے کی گنجائش نہ ہو تو بہت سوں کے روزے چھوٹیں گے اور بعد میں قضاء لازم ہوگی، اور بعد میں قضاء وتلافی بذاتِ خود ایک مشقت وبوجھ ہے۔

## حج میں احصار واقع ہوجانے یا اس کے فوت ہوجانے کی صورت میں تحلل کی گنجائش:

**وَإِبَاحَةُ التَّحَلُّلِ مِنَ الْحَجِّ بِالْإِحْصَارِ وَالْفَوَاتِ الخ:** حج میں بھی یہ گنجائش ہے کہ اگر احصار واقع ہوجائے، یا کسی وجہ سے حج فوت ہوجائے، تو محرم کے لئے اسی وقت تحلل یعنی احرام کی پابندیوں سے نکل جانے کی گنجائش ہے، احصار کے باوجود افعال حج کرنا یا فوت ہونے کی صورت میں آئندہ سال تک محرم رہنا لازم نہیں، ورنہ بڑی مشقت پیش آیا کرتی۔

## احصار کا مفہوم اور حکم:

((احصار)) یہ ہے کہ: محرم کو ایسا کوئی عارض پیش آجائے کہ وہ عمرہ یعنی طواف اور حج یعنی وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ نہ کرسکے، مثلاً کوئی دشمن آڑے آجائے، جیسا کہ حدیبیہ میں کفار مکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے آڑے آگئے تھے، یا احرام باندھنے کے بعد سخت مرض پیش آجائے، یا مال

(۱) كنز الدقائق ص: ۷۰، ونصه: ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك بقية يومه ولم يقض شيئًا.

(۲) ردالمحتار نعمانيه: ۲/۱۰۶۔

ضائع ہوجائے، یا پاسپورٹ ضبط یا گم ہوجائے وغیرہ۔

اور احصار کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ محرم وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ ہر دو کے کرنے سے عاجز ہو، ان میں سے محض کسی ایک سے عجز کی صورت میں احصار کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد صرف وقوف عرفہ سے عاجز ہو اور طواف زیارت سے عاجز نہ ہو تو ایسا شخص فائت بالحج کہلائے گا، جس کا حکم محصر سے علیحدہ ہے، اور اگر اس کا برعکس ہو، یعنی محرم وقوف عرفہ کرسکتا ہو لیکن طواف زیارت کے کرنے سے کوئی مانع درپیش ہو تو ایسے شخص کا حج اداء ہوجائے گا، صرف طواف زیارت باقی رہ جائے گا، جو وہ کبھی بھی کرسکتا ہے، تاہم حلال طواف زیارۃ کے بعد ہی ہوگا۔

محصر کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنی طرف سے ایک ایسا جانور جس میں شرائط ہدی متحقق ہوں، یا اس کی قیمت حرم بھیج کر کسی وقت مقرر پر اس کو ذبح کرالے، جب وہ ذبح ہوجائے تو یہیں جہاں احصار پیش آیا یا جہاں سہولت ہو حلق یا قصر کراکر احرام سے نکل آئے، اور آئندہ جب عارض ختم ہوجائے تو اس کی تلافی کرے، جس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر یہ معتمر تھا تو صرف عمرہ کرے، اور مفرد یا متمتع تھا تو ایک حج وعمرہ کی قضاء کرے، اور اگر قارن تھا تو ایک حج اور دو عمروں کی قضاء کرے۔(۱)

اور جس کا حج فوت ہوجائے — جس کی صورت اوپر ذکر کی گئی — اس کے لئے احرام سے نکلنے کی کی صورت یہ ہے کہ وہ حج کے بقیہ افعال چھوڑ کر اسی احرام سے عمرہ کی نیت سے طواف وسعی کرکے حلال ہوجائے اور پھر آئندہ سال اس حج کی قضاء کرلے، واضح رہے کہ یہ فوت کا تحقق صرف حج میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کے افعال مؤقت ہیں، عمرہ میں فوت کا تحقق نہیں ہوتا۔(۲)

## امام ابویوسف کے نزدیک حرم کی گھاس چرانے کی اجازت:

وَإِبَاحَةُ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ رَعْيَ حَشِيشِ الْحَرَمِ الخ: حرمِ محترم کے احکامات میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس میں کھڑی ہوئی گھاس کا کاٹنا جائز نہیں اور نہ ہی وہ گھاس اپنے جانوروں کو چرانا جائز ہے، لیکن امام ابویوسفؒ نے موسم حج میں حجاج کی آسانی کے پیش نظر اس کے چرانے کی اجازت دی ہے، کیونکہ جانوروں کو چرنے سے روک پانا بھی مشکل ہے، اور اگر ان کو چرانے کے لئے حرم سے باہر

(۱) کنز الدقائق ص ۹۳، ۹۴، الدر المختار مع رد المحتار نعمانیه ۲/۲۳۳۔

(۲) کنز الدقائق ص ۹۴۔

لے جائیں تو اس میں بھی فی نفسہ حرج ہے، اور یہ افعال حج کی ادائیگی میں بھی مخل ہوگا، اس مشقت کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے یہاں حرم میں جانوروں کو گھاس چرانے کی اجازت ہے، یہی قول معمول و مفتی بہ ہے، اور حضرات طرفین کے یہاں اس کی اجازت نہیں۔(۱)

## اور جنگ کے سبب حریر وریشم پہننے کی اجازت:

**وَلُبْسُ الْحَرِيرِ لِلْحَكَّةِ، وَالْقِتَالِ الخ:** عام احوال میں مردوں کے لئے ریشم پہننے کی اجازت نہیں ہے، حدیث میں وارد ہے کہ سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہے اور خواتین کے لئے حلال ہے(۲) البتہ ایک دوسری حدیث میں مردوں کے لئے چار انگشت کے بقدر ریشم کے استعمال کی اجازت بھی دی گئی ہے (۳) اس کے پیش نظر فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ جس کپڑے میں کسی ایک جگہ بھی ریشم کی مقدار اس سے زائد نہ ہو، تو ایسا کپڑا مرد پہن سکتے ہیں، گو اتنا یا اس سے کم ریشم متفرق جگہوں پر موجود ہو، بشرطیکہ وہ دیکھنے میں پورا ریشم کا کپڑا محسوس نہ ہوتا ہو۔(۴)

اور ریشم کے کپڑے سے مراد یہ ہے کہ اس کا فقط بانا (کپڑے کی بنائی کا چوڑائی والا دھاگا) ریشم کا ہو، لہٰذا جس کپڑے کا بانا ریشم ہوگا وہ حرام ہے، خواہ تانا (کپڑے کی بنائی کا لمبائی والا دھاگا) ریشم ہو یا نہ ہو، (۵) اور امام صاحب کے مذہب میں ریشم کی یہ حرمت پہننے تک محدود ہے، لہٰذا اس کی چادریں، تکیے اور پردوں وغیرہ کے استعمال میں کچھ حرج نہیں، جبکہ جمہور کے یہاں جن میں صاحبینؒ بھی داخل ہیں ریشم کا مطلق استعمال ممنوع ہے، خواہ کسی بھی شکل میں ہو، یہ سب تفصیل عام احوال میں ہے، لیکن بوقت ضرورت مثلاً خارش ہو جائے، کہ خارش میں ریشم کا کپڑا مفید ہوتا ہے، اسی طرح ریشم پر تلوار اثرانداز نہیں ہوتی، تو کیا خارش زدہ شخص کے لئے یا دوران جنگ تلوار کے وار سے بچنے کے لئے اس کے پہننے کی اجازت ہوگی؟

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۲/ ۲۱۸۔

(۲) النسائي/ الزينة/ تحريم الذهب على الرجال(۵۱۴۴)، الترمذي /اللباس/ ماجاء في الحرير والذهب۔(۱۷۲۰)

(۳) مسلم/اللباس والزينة،رقم الحديث : ۲۰۶۹۔

(۴) ردالمحتار نعمانیہ ۵/ ۲۲۴۔

(۵) كنز الدقائق ص ۴۲۳۔

مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ: اس قسم کی ضرورت کے مواقع پر اس کے استعمال کی گنجائش ہے، مگر اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے، وہ یہ کہ حضرات صاحبین وغیرہ کے یہاں ایسی ضرورت کے مواقع پر خالص ریشم بھی پہننے کی گنجائش ہے اور امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ضرورتیں اس ریشم کے کپڑے سے بھی پوری ہوجاتی ہیں جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا غیر ریشم ہو، لہٰذا اس طرح کے مواقع پر صرف ایسا ریشم پہننے کی گنجائش ہوگی، اور جس کا بانا ریشم ہو اس کے پہننے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسا کہ عام احوال میں اس کی اجازت نہیں۔(۱)

## بیع سلم کے خلاف قیاس ہونے کے باوجود اس کی مشروعیت:

**بَيْعُ الْمَوْصُوفِ فِي الذِّمَّةِ كَالسَّلَمِ جُوِّزَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ الخ:** شریعت کا عام ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں، بلکہ عام اشیاء میں غیر مقبوض کی بیع بھی جائز نہیں گو وہ موجود ہو، اور بعض ائمہ کے نزدیک غائب شئے یعنی جو مجلس عقد میں موجود نہ ہو خواہ اپنے قبضہ میں ہو اس کی بیع بھی جائز نہیں (۲) البتہ بعض صورتوں میں ضرورت کے پیش نظر غیر موجود شئے کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، ان میں سے ایک صورت بیع سلم کی ہے، جس کی تعریف فقہاء کرام نے یہ کی ہے: "**بیع الآجل بالعاجل**" یعنی ثمن پیشگی لے لیا جائے اور مبیع دینے کے لئے آئندہ کی کوئی تاریخ مقرر کرلی جائے، عام ضابطہ کے برخلاف اس کو اس لئے جائز قرار دیا گیا، تاکہ ان کاشتکاروں اور تاجروں کو جن کے پاس پیداوار اور تجارت کے لئے رقم نہیں ہوتی رقم حاصل ہوجائے اور وہ اس رقم سے پیداوار اور مال تیار کر کے اپنے خریداروں کو دے سکیں، اس میں بائع و مشتری دونوں کا فائدہ ہے، بائع کو یہ فائدہ ہے کہ اس کو سودے کی قیمت پیشگی حاصل ہوجاتی ہے، اور مشتری کو یہ فائدہ ہے کہ اس کو نسبتاً کم قیمت پر سودا مل جاتا ہے۔

یہ بیع چونکہ عام بیوعات سے ایک استثناء ہے، اس لئے اس کے جواز کے لئے متعدد شروط مقرر کی گئیں ہیں، یہ شرطیں نفس عقد سے بھی متعلق ہیں اور رأس المال (بیع سلم میں پیشگی دیا جانے والا ثمن) اور مبیع سے بھی، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں، ان میں سے کچھ بنیادی شرائط یہ ہیں:

(۱) تبیین الحقائق ۱۵/۶۔

(۲) فقہ البیوع ۸۱۷/۲، موسوعة الفقه الإسلامي ۳۴۰/۴۔

(۱) عقد میں کوئی فریق اپنے لئے خیار کی شرط نہ لگائے۔

(۲) خریدار بوقت عقد ہی مکمل قیمت اداء کردے۔

(۳) جو شئے خریدنی مقصود ہے اس کی نوعیت، وزن اور معیار سب کچھ اس طرح طے ہوجائے، کہ کوئی ابہام باقی نہ رہے، اور ایسا صرف مکیلات، موزونات اور عددیات متقاربہ (ایسی اشیاء جن کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو) میں ممکن ہے، لہٰذا جو اشیاء مکیلی یا موزونی یا عددی متقارب نہ ہوں تو چونکہ ان میں واضح طور پر ان امور کا تعین نہیں ہوسکتا، اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہیں، مثلا حیوانات، قیمتی جواہرات۔

(۴) کسی خاص مقام یا کارخانہ کی چیز کے بارے میں عقد نہ ہو بلکہ مطلق مبیع کی فراہمی کے بارے میں عقد ہو۔

(۵) ادائیگی کی تاریخ اور جگہ بھی طے ہو۔

(۶) بیع سلم میں قیمت وسامان جنس وقدر میں متحد نہ ہوں ورنہ بیع سلم جائز نہیں ہوگی، کہ ایسی چیزوں میں نقد تبادلہ شرط ہے، ان شرائط کے ساتھ جب عقد طے ہوجائے گا، تو وہ مکمل اور لازم ہوجائے گا، پھر کوئی بھی فریق اس کو یک طرفہ منسوخ نہیں کرسکتا۔

## ظاہر مبیع کی رؤیت کا کافی ہونا:

**وَالِاكْتِفَاءُ بِرُؤْيَةِ ظَاهِرِ الصُّبْرَةِ وَالْأُنْمُوذَجِ الخ:** کوئی چیز بغیر دیکھے خریدلی جائے تو شریعت نے خریدار کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ دیکھنے کے بعد اس کو رکھ بھی سکتا ہے اور لینے سے انکار بھی کرسکتا ہے، خواہ وہ چیز عقد کے وقت بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہو، بلکہ اگر اس نے بوقتِ عقد یہ بھی کہدیا ہو کہ وہ چیز جیسی بھی ہو میں اس کو رکھ لوں گا، تب بھی اس کو مذکورہ خیار حاصل ہوتا ہے، اس خیار کو "خیار رؤیت" کہاجاتا ہے، اور "رؤیت" سے مراد خاص دیکھنا ہی نہیں ہے بلکہ اس شئے کا علم اور معرفت مراد ہے، لہٰذا جو چیز ایسی ہو کہ محض دیکھ لینے سے اس کی معرفت حاصل نہ ہو، مثلا حیوان؛ اس کی صحیح معرفت چھونے سے حاصل ہوتی ہے، اور عطر؛ اس کی صحیح معرفت سونگھنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے قسم کی چیزوں میں دیکھنے کے بعد بھی خیار رؤیت حاصل ہوگا، تاآنکہ چھونا اور سونگھنا نہ پایاجائے، اسی طرح کسی چیز کو اگر اس

طرح دیکھا گیا کہ دیکھنے کے باوجود کماحقہ معرفت حاصل نہ ہوسکی تو چونکہ مقصود اس شئے کی معرفت ہے لہٰذا دیکھنے کے بعد بھی خیار رؤیت حاصل ہوگا، مثلاً جو چیز خریدنی ہے اس کا عکس یا تصویر دیکھی، یا بواسطہ دوربین دیکھا، یا پانی کے اندر پڑے ہوئے ہونے کی حالت میں دیکھا، ان سب صورتوں میں خیار رؤیت حاصل ہوگا، کہ اس طرح دیکھنے سے کماحقہ معرفت حاصل نہیں ہوتی، یہی حکم واٹسپ، فیس بک اور ویڈیو کال کے ذریعہ دیکھنے کا بھی ہے۔

نیز چونکہ رؤیت سے مقصود اس چیز کی معرفت اور علم ہے، لہٰذا فقط اتنی رؤیت بھی کافی ہے کہ جس سے مقصود حاصل ہوجائے، اس قدر رؤیت کے بعد چیز خریدنے کی صورت میں خیارِ رؤیت حاصل نہیں ہوگا، گو اس چیز کو مکمل اور اچھی طرح نہ دیکھا ہو، چنانچہ اگر کسی ظاہر صبرہ یعنی ڈھیر کے اوپر کے حصہ کو دیکھ کر پورا ڈھیر خریدلیا تو چونکہ اس سے پورے ڈھیر کا اندازہ ہوجاتا ہے، اس لئے خیار رؤیت کی بنیاد پر اس کو بیع رد کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، اسی طرح کسی نے کپڑے کے تھان کے صرف ظاہر اور اوپر کے حصہ کو دیکھ کر پورا تھان خریدلیا تو اس کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا، کہ اس قدر دیکھ لینے سے پورے کپڑے کی نوعیت کا علم ہوجاتا ہے، البتہ اگر ڈھیر یا کپڑا اندر سے خلافِ ظاہر نکلے تو "خیار عیب" کی بنیاد پر وہ اس کو رد کرسکتا ہے۔

آجکل جو ڈبہ بند اور پیک چیزیں فروخت ہوتی ہیں ان کا بھی یہی حکم ہے، اوپر پیکنگ پر ان کے بارے میں جو تفصیلات درج ہوتی ہیں، ان سے ان کی معرفت حاصل ہوجاتی ہے، لہٰذا ان میں خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا، الایہ کہ وہ اندرون سے اس کے خلاف نکلیں جو اس کے اوپر درج ہے۔(۱)

محض اتنا دیکھ لینے سے کہ جس سے اس شئے کی معرفت ہوجائے خیار رؤیت کے سقوط کا حکم اس لئے ہے کہ: اگر مکمل اور اچھی طرح دیکھ لینے پر اس کے سقوط کا حکم موقوف ہو تو اس میں بائع کو مشقت اور حرج ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں بائع کو مبیع مکمل اور خوب الٹ پلٹ کر دکھانی ہوگی، تاکہ خریدار خیار رؤیت کی بنیاد پر رد نہ کرسکے، اور ایسا بہت ممکن ہے کہ وہ مکمل دیکھنے کے بعد بھی خریدنے پر آمادہ نہ ہو، جس کی وجہ سے بائع کو خواہ مخواہ مکمل مبیع دکھانے کی زحمت اٹھانی پڑے گی۔

(۱) فقہ البیوع ۱/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

## نمونہ دکھا کر بیع کی اجازت:

اسی حکمت وعلت کے پیش نظر پوری مبیع کے بجائے اس کا صرف نمونہ دکھا کر بیع کی بھی اجازت دی گئی ہے، اس کو عربی زبان میں ''بیع بالنموذج'' کہتے ہیں، ''نموذج'' یہ ''نمونہ'' کا معرَّب ہے، بعض ''انموذج'' الف کے اضافہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ مصنف نے بھی کیا ہے یہ غلط ہے۔(۱)

محض نمونہ دکھا کر بیع کرنا امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں تو جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے یہاں کا مبیع کا مجلس عقد میں موجود ہونا شرط ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں بھی صرف ان چیزوں میں جائز ہے، جو متساوی الاجزاء ہوں، مثلاً گیہوں، چاول، دالیں وغیرہ، اور حنفیہ ومالکیہ کے یہاں اس کی مطلق اجازت ہے، کیونکہ مقصود مبیع کی معرفت ہے، جو نمونہ کی رؤیت سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، لہٰذا نمونہ دکھا کر بیع جائز ہوگی اور مشتری کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا، البتہ اگر مبیع خلاف نمونہ نکلے تو پھر مشتری اس کو خیارِ فواتِ وصف، یا اگر اس میں کچھ عیب ہو تو خیارِ عیب کی بنیاد پر رد کرسکتا ہے۔(۲)

## خیار شرط اور خیار نقد ثمن کی مشروعیت وجواز:

وَمَشْرُوعِيَّةُ خِيَارِ الشَّرْطِ لِلْمُشْتَرِي الخ: بیع کا اصل حکم یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایجاب وقبول ہونے کے بعد اسکو باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں کیا جاسکتا اور دوسرے فریق کی رضا اپنے اختیار کی چیز نہیں، اس لئے شریعت نے بائع ومشتری ہر دو کو حق دیا ہے کہ ان میں سے جس کو کچھ غور وفکر کی ضرورت محسوس ہو تو وہ عقد کرتے وقت کسی مقررہ مدت تک کے لئے اس عقد کے فسخ کی گنجائش حاصل کرلے، یہ گنجائش جس طرح اپنے لئے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح کسی ثالث مثلاً باپ یا بیٹے وغیرہ کے لئے بھی حاصل کی جاسکتی ہے، اور راجح قول کے مطابق باہمی رضامندی سے کسی بھی مقررہ مدت تک کے لئے حاصل کی جاسکتی ہے، کسی خاص مدت کی تحدید نہیں، اس گنجائش کے حصول کو ''خیارِ شرط'' اور ''خیار تروّی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، چونکہ یہ گنجائش شرط لگانے اور طے کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس کو ''خیار شرط'' کہا جاتا ہے اور اس کا مقصد غور وفکر ہوتا ہے، اس لئے ''خیارِ تروّی'' سے بھی اس کو تعبیر کرتے ہیں، تروّی بمعنی تفکر۔

---

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي للزحيلي ۴/۳۴۹۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي للعلامة الزحيلي ۴/۳۴۹، فقه البيوع للشيخ تقي العثماني ۲/۸۸۸۔

بائع کے لئے اس اختیار کی گنجائش ہونا تو معقول ہے، کیونکہ اس کی ملک سے ایک چیز خارج ہو رہی ہے، جس کے لئے اس کو سوچنے سمجھنے کا موقعہ ملنا چاہئے، اور مشتری کو چیز حاصل ہونی ہے، اس لحاظ سے اس کو سوچنے سمجھنے کی ضرورت نہیں کہ آتی ہوئی چیز کس کو بری لگتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کا عوض اداء کرے گا، اس لئے شریعت نے اس کو بھی یہ گنجائش عطاء کی ہے، تا کہ خریدنے کے بعد افسوس اور شرمندگی نہ ہو۔

اسی خیارِ شرط کی نوعیت اگر یہ ہو کہ بائع یوں کہے کہ: اگر وقت مقررہ پر قیمت اداء نہیں کی گئی تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس کو "خیارِ نقد ثمن" کہا جاتا ہے، شریعت نے مشتری کی جانب سے ثمن کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول سے بچنے کے لئے اس کی گنجائش دی ہے، چنانچہ اس کے بعد اگر مشتری وقت مقررہ پر ثمن نہ اداء کرے تو بیع ازخود فسخ ہوجائے گی، اس خیار میں بھی راجح قول کے مطابق فریقین کی رضامندی سے جو چاہے مدت طے ہوسکتی ہے، البتہ اس میں اور خیارِ شرط میں یہ فرق ہے کہ خیارِ شرط میں اگر نفاذ یا فسخ کی کچھ بات نہ کی جائے تو مدتِ خیار کی تکمیل کے بعد بیع ازخود نافذ ہوجاتی ہے، اور خیارِ نقد ثمن میں وقت مقررہ پر قیمت نہ اداء کرنے کی صورت میں بیع فسخ ہوجاتی ہے، نیز یہ خیار اور اسی طرح خیارِ شرط دونوں شرط لگانے اور طے کرنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، برخلاف خیارِ رؤیت کے کہ وہ من جانب شرع حاصل ہے، خواہ اس کی شرط نہ لگائی جائے۔(۱)

## بیع امانت یعنی بیع الوفاء کی اجازت:

وَمِنْ هٰذَا الْقَبِيلِ بَيْعُ الْاَمَانَةِ الخ: ازروئے شرع جو گنجائش دی گئی ہے، اس میں سے ایک بیع امانت کی اجازت بھی ہے، جو فقہاء کے یہاں "بیعِ وفاء" کے نام سے معروف ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: یہ چیز تمہیں فروخت کرتا ہوں لیکن جب میں تمہارا ثمن واپس کردوں گا تو تم میری چیز واپس کردینا، یا بائع یہ کہے کہ یہ "یہ چیز میں تمہیں اس قرض کے عوض فروخت کرتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے، البتہ جب قرض واپس کردوں گا تو میری چیز واپس کردینا" الحاصل نقد رقم کے عوض یا قرض کے عوض کوئی چیز واپسی کی یعنی اقالہ کی شرط کے ساتھ فروخت کرنا فقہاء کرام کی زبان میں "بیعِ وفاء" کہلاتا ہے (۲) "وفاء" کے معنی وفاداری کے ہیں، اس معاملہ میں چونکہ مشتری کی جانب سے اس وفاداری

(۱) موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۲۹۲/۴، فقہ البیوع ۹۳۴/۲۔

(۲) البحر الرائق ۸/۶، الدر المختار مع رد المحتار ۲۴۶/۴، نعمانیہ۔

کا وعدہ ہوتا ہے کہ وہ بائع کے قیمت واپس کرنے پر مبیع لوٹا دے گا، اس لئے اس کو "بیع وفاء" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا اس کو "بیع الامانۃ" بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس میں مبیع درحقیقت امانت ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، مگر ظاہر میں اس کی فروخت ہو رہی ہے، اس لئے اس کو "بیع الامانۃ" کہا جاتا ہے، اس کے علاوہ اس کو "بیع الجائز" بھی کہتے ہیں، کہ اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے، نیز اس کو "بیع الاطاعۃ" بھی کہا گیا ہے کہ مشتری واپسی کے بارے میں بائع کی اطاعت کرتا ہے، اور فقہاء شوافع اس کو "الرہن المعاد" اور حضرات مالکیہ "بیع الثنایا" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔(۱)

اس بیع کا پس منظر یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے یہ صورت رائج ہے کہ جب کسی شخص کو قرض کی ضرورت ہوتی تھی تو وہ کوئی چیز رہن رکھ کر قرض لے لیا کرتا تھا، مگر جب مفاد پرستی بڑھی تو لوگ رہن کے عوض قرض دینے سے ہچکچانے لگے، کیونکہ رہن رکھی ہوئی چیز امانت ہوتی ہے، جس کو ازروئے شرع بعینہ محفوظ رکھنا ضروری ہے، اگر اس سے کچھ نفع اٹھایا گیا تو "**کل قرض جر منفعة فهو ربا**" کے تحت وہ سود شمار ہوگا، البتہ اگر راہن (مقروض) وقت مقررہ پر قرض ادا نہ کرسکے تو مرتہن (قرض دہندہ) کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس کو فروخت کرکے اپنا قرض وصول کرلے، تو چونکہ مرتہن اس شئے مرہون سے نفع اندوز نہیں ہوسکتا تھا، اور ایک مدت اس کی حفاظت کا بوجھ مستقل رہتا تھا، جس میں بسا اوقات کچھ خرچ بھی ہوجایا کرتا تھا، اس لئے لوگ رہن کے عوض بھی قرض دینے کو تیار نہیں ہوتے تھے، پھر لوگ ایسا کرنے لگے کہ قرض لینے کے لئے رہن رکھنے کے بجائے قرض دہندہ کے ہاتھ کوئی چیز اتنی قیمت کے عوض فروخت کردیا کرتے تھے، جتنی رقم ان کو درکار ہوتی تھی، اور یہ شرط کرلیتے تھے کہ قرض دہندہ وہ چیز کسی کو فروخت نہیں کرے گا، بلکہ مقروض جب قرض لوٹا دے گا تو اس کی وہ چیز اسی کو واپس کردی جائے گی، اس طرح ضرورتمند کو قرض بھی مل جاتا تھا اور چونکہ بیع ہوئی ہے تو قرض دہندہ کو اس چیز سے نفع اٹھانے کا بھی حق حاصل ہوجاتا تھا۔

## بیع الوفاء کا حکم اور اس میں مختلف اقوال:

جب یہ صورت رائج ہوئی تو فقہاء میں اس کے جواز وعدم جواز کے بارے میں غور وفکر ہوا اور اس

(۱) فقہ البیوع ۱/۵۱۴، الدر المختار مع رد المحتار ۴/۲۴۶۔

کی فقہی تکییف وتخریج میں مختلف آراء واقوال سامنے آئے، مصنفؒ نے اپنی معروف کتاب ''البحر الرائق'' میں اس بارے میں آٹھ اقوال ذکر فرمائے ہیں جن میں سے چند اہم اقوال یہ ہیں:

(۱) یہ معاملہ درحقیقت رہن ہے، گو اس کو بیع کے طور پر انجام دیا گیا ہے، اس لئے کہ ضابطہ ہے: ''**العبرة للمعاني لا للمباني**''۔ اس معاملہ میں بھی اگرچہ الفاظ بیع کے کہے گئے ہیں، مگر اس کا مقصود رہن رکھ کر قرض لینا ہے، لہٰذا اس پر رہن ہی کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ نہ مشتری (مرتہن وقرض دہندہ) اس کا مالک ہوگا اور نہ اس کو اس سے انتفاع جائز ہوگا، اور اگر وہ چیز اس کے پاس سے ضائع ہوگئی تو اس کے بقدر دین بھی ساقط ہوجائے گا، فقہاء کی ایک جماعت جس میں امام ابوالحسن ماتریدی بھی داخل ہیں اسی کی قائل ہے۔(۱)

(۲) یہ معاملہ بیع ہے، جیسا کہ فریقین نے اس کو بیع کے طور پر ہی انجام دیا ہے، اور واپسی کی جو شرط اس میں لگائی گئی ہے وہ بھی شرطِ متعارف ہونے کی وجہ سے معتبر ہے، اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، لہٰذا ازروئے حکم بیع مشتری (مرتہن وقرض دہندہ) اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے لئے اس سے انتفاع بھی جائز ہوگا، البتہ جو شرط لگائی گئی ہے اس کے مطابق وہ اس کو کسی اور کو بیچنے کا مجاز نہیں ہوگا، علامہ زیلعیؒ اس کے قائل ہیں اور اسی کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے، اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں بھی اسی پر عمل ہے، اور مشائخ بخارا و بلخ کا فتوی بھی اسی کے مطابق ہے کما ذکرہ المصنفؒ۔(۲)

(۳) یہ معاملہ مختلف حیثیتوں کا حامل ہے، بعض احکام کے حق میں یہ بیع فاسد کے درجہ میں ہے، لہٰذا فریقین میں سے ہر ایک اس کو فسخ کرسکتا ہے، اور بعض احکام کی رو سے یہ بیع صحیح ہے، چنانچہ مشتری (مرتہن وقرض دہندہ) اس مبیع سے منتفع ہوسکتا ہے، اور بعض احکام کی رو سے یہ رہن کے حکم میں ہے، چنانچہ مشتری (قرض دہندہ) اس کو کسی اور شخص فروخت نہیں کرسکتا ہے، اور اگر یہ چیز اس کے پاس سے ضائع ہوگئی تو اس نے بائع کو جو رقم دی ہوئی ہے وہ اس سے ساقط ہوجائے گی، اس لحاظ سے یہ معاملہ تین عقود: بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن سے مرکب ہے اس لئے اس قول کو فقہاء نے ''قول جامع'' سے بھی تعبیر کیا ہے، شرح کنز میں مصنفؒ نے اپنا رجحان اسی قول کی طرف ظاہر کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے فتوی دینے میں

(۱) فقه البيوع ۱/۱۴۲ ۵۔

(۲) ردالمحتار ۴/۷ ۲۴۔

اس سے عدول مناسب نہیں، اور ”مجلة الاحکام العدلیہ“ میں بھی اسی کو درج کیا گیا ہے۔(۱)

(۴) اگر وفاء اور واپسی کی شرط صلب عقد میں ذکر کی جائے اور اسی بنیاد پر عقد کیا جائے تو پھر یہ بیع بیع فاسد شمار ہوگی اور یہ معاملہ رہن ہوگا، لہٰذا اس پر رہن ہی کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر صلب عقد میں اس کا تذکرہ نہ ہو، علیحدہ سے عقد سے پہلے یا بعد میں واپسی کی بات طے کرلی جائے تو پھر یہ معاملہ شرعاً بیع ہی شمار ہوگا، اور حسب وعدہ مشتری پر اس کی واپسی لازم ہوگی، بہت سے فقہاء نے اس قول کی تصحیح فرمائی ہے اور ہمارے اکابر میں سے حضرت تھانویؒ نے بھی امداد الفتاویٰ میں اسی کو اختیار کیا ہے۔(۲)

حاصل یہ ہے کہ اس کی فقہی تکییف اور تخریج گو کچھ بھی کی جائے مگر متأخرین فقہاء نے ضرورت کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی تفصیل اوپر آ گئی ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ أَفْتَى الْمُتَأَخِّرُونَ(۳) بِالرَّدِّ لِخِيَارِ الْغَبْنِ الْفَاحِشِ، إِمَّا مُطْلَقًا أَوْ إِذَا كَانَ فِيهِ غُرُورٌ رَحْمَةً عَلَى الْمُشْتَرِي. وَمِنْهُ الرَّدُّ بِالْعَيْبِ وَالتَّحَالُفِ، وَالْإِقَالَةِ وَالْحَوَالَةِ وَالرَّهْنِ وَالضَّمَانِ، وَالْإِبْرَاءُ وَالْقَرْضِ وَالشَّرِكَةِ وَالصُّلْحِ، وَالْحَجْرِ، وَالْوَكَالَةِ وَالْإِجَارَةِ وَالْمُزَارَعَةِ، وَالْمُسَاقَاةِ، عَلَى قَوْلِهِمَا الْمُفْتَى بِهِ لِلْحَاجَةِ، وَالْمُضَارَبَةِ، وَالْعَارِيَّةِ، الْوَدِيعَةِ، لِلْمَشَقَّةِ الْعَظِيمَةِ فِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ لَا يَنْتَفِعُ إِلَّا بِمَا هُوَ مِلْكُهُ وَلَا يَسْتَوْفِي إِلَّا مَنْ عَلَيْهِ حَقُّهُ، وَلَا يَأْخُذُهُ إِلَّا بِكَمَالِهِ وَلَا يَتَعَاطَى أُمُورَهُ إِلَّا بِنَفْسِهِ فَسَهُلَ الْأَمْرُ بِإِبَاحَةِ الِانْتِفَاعِ بِمِلْكِ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ، وَالْإِعَارَةِ وَالْقَرْضِ، وَبِالِاسْتِعَانَةِ بِالْغَيْرِ وَكَالَةً وَإِيدَاعًا وَشَرِكَةً وَمُضَارَبَةً وَمُسَاقَاةً، وَبِالِاسْتِيفَاءِ مِنْ غَيْرِ الْمَدْيُونِ حَوَالَةً، وَبِالتَّوْثِيقِ عَلَى الدَّيْنِ بِرِهَانٍ وَكَفِيلٍ، وَلَوْ بِالنَّفْسِ وَبِإِسْقَاطِ بَعْضِ الدَّيْنِ صُلْحًا، أَوْ كُلِّهِ إِبْرَاءً، وَلِحَاجَةِ افْتِدَاءِ يَمِينِهِ؛ جَوَّزْنَا الصُّلْحَ عَنْ إِنْكَارٍ وَلِفَقْدِ مَا شُرِعَتْ الْإِجَارَةُ لَه لَوْ جُعِلَتْ الْمَنَافِعُ أُجْرَةً عِنْدَ اتِّحَادِ الْجِنْسِ، قُلْنَا: لَا يَجُوزُ وَقُلْنَا: الْإِجَارَةُ عَلَى مَنْفَعَةٍ غَيْرِ مَقْصُودَةٍ مِنْ الْعَيْنِ

---

(۱) مجلة الأحكام العدلية مع شرحه درر الحكام، مادة: ۱۸۔

(۲) امداد الفتاوی: ۳/ ۱۰۸—۱۰۹۔

(۳) والمراد من المتأخرين: الإمام أبو علي النسفي وأبو اليسر وأبوبكر الذرنجري والإمام جمال الريغد موني كما في مختصر الظهيرية (عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر للعلامة البيري ۱/۲/۱۸)

لَا تَجُوزُ لِلِاسْتِغْنَاءِ عَنْهَا بِالْعَارِيَةِ كَمَا عُلِمَ فِي إِجَارَةِ الْبَزَّازِيَّةِ۔(۱)

**ترجمہ**: اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ متاخرین فقہاء نے مشتری پر رحم کرتے ہوئے خیار غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً یا جبکہ اس معاملہ میں (اس کے ساتھ) دھوکہ ہوا ہو (مبیع کی) واپسی کا فتوی دیا ہے، اور (جو امور از روئے تخفیف و تسہیل مشروع ہیں) ان میں سے عیب کی وجہ سے واپسی، باہم قسم کھانا، بیع فسخ کرنا، قرض دوسرے پر ڈالنا، رہن رکھنا، ضامن ہونا، بری کرنا، قرض لینا دینا، شرکت کا عقد کرنا، صلح کرنا، پابندی لگانا، وکیل بنانا، کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور صاحبین کے اس قول کے مطابق جس پر ضرورت کی وجہ سے فتوی دیا گیا ہے وہ: کھیتی باڑی اور باغبانی کا معاملہ کرنا، مضاربت کا معاملہ کرنا، عاریت پر چیز لینا دینا اور ودیعت رکھنا ہے، اس لئے کہ اگر ہر کوئی صرف اپنی ہی ملک سے منتفع ہوسکتا ہو اور صرف اسی سے اپنا حق وصول کرسکتا ہو جس کے اوپر حق ہے اور پورا حق لینا ہی لازم ہو اور تمام معاملات خود ہی انجام دینا ضروری ہو تو اس میں بڑی مشقت ہے، چنانچہ شریعت نے ان امور میں سہولت پیدا فرمائی کہ اجارہ، اعارہ اور قرض کے طور پر غیر کی ملک سے انتفاع کو، اور وکالت ایداع، شرکت اور مساقاۃ کے طور پر غیر سے تعاون لینے کو، اور حوالہ کے طور پر غیر مدیون سے قرض کی وصولیابی کو، اور رہن وکفیل — گو کفیل بالنفس ہو — کے ذریعہ دین کی پختگی کو، اور صلح کے طور پر دین کے کچھ حصہ، اور ابراء کے طور پر پورے دین کے اسقاط کو مباح قرار دیا، اور اپنی یمین کے فدیہ دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے صلح عن الانکار کو جائز قرار دیا، اور اگر جنس ایک ہونے کی صورت میں منافع کو اجرت قرار دیا جائے تو اس امر کے فوت ہوجانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اجارہ مشروع ہوا ہے ہم نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہم نے کہا ہے کہ ایسی منفعت پر اجارہ جو اس عین سے مقصود نہ ہو جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ضرورت عاریت سے پوری ہوجاتی ہے جیسا کہ "بزازیہ" کی کتاب الاجارۃ سے معلوم ہوتا ہے۔

## غبن فاحش کی وجہ سے خیار کا حصول:

**تشریح**: وَمِنْ ذَلِكَ أَفْتَى الْمُتَأَخِّرُونَ بِالرَّدِّ لِخِيَارِ الْغَبْنِ الْفَاحِشِ الخ: عسر و مشقت کی وجہ سے "خیار غبن فاحش" کی بناء پر مبیع کی واپسی کا بھی فتوی دیا گیا ہے، "غبن" کے معنی دھوکہ کے ہیں اور

(۱) الفتاوى البزازية على هامش الهندية / الإجارة / مسائل الشيوع ۵/ ۳۰۔

فقہاء کے یہاں عام قیمت سے زائد یا کم قیمت میں کسی چیز کی خرید وفروخت کو ''غبن'' کہتے ہیں، مثلاً سو روپئے کی چیز دو سو میں خریدلی، یا دو سو کی چیز سو روپے میں فروخت کردی، اور جو اس طرح خرید لے یا فروخت کردے اس کو ''مغبون'' کہا جاتا ہے۔

اس غبن کی دو صورتیں ہیں: غبن یسیر اور غبن فاحش، جس قیمت پر خرید یا فروخت ہوئی ہے اگر وہ اس چیز کے تاجروں کی بیان کردہ قیمتوں کی حدود اور دائرہ میں ہو تو ''غبن یسیر'' ہے، اور اگر ان کی بیان کردہ قیمتوں کے دائرہ اور حدود سے باہر ہو تو ''غبن فاحش'' ہے، مثلاً ایک چیز سو روپے میں خریدی اور تاجروں میں سے کسی نے اس کی قیمت اسّی بیان کی اور کسی نے نوّے اور بعضوں نے سو بھی بتلائی، تو یہ ''غبن یسیر'' ہے، اور اگر کوئی بھی اسّی اور نوّے سے آگے نہیں بڑھا، تو یہ ''غبن فاحش'' ہے، اور اصحابِ مجلہ نے غبن فاحش ویسیر کی تحدید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: منقول اشیاء میں عام قیمت سے پانچ فیصد، حیوانات میں دس فیصد، اور زمین وجائیداد میں بیس فیصد سے زائد یا کم قیمت ''غبن فاحش'' شمار ہوگی اور اس سے کم ''غبن یسیر''۔(۱)

بیع اگر غبن کے ساتھ ہو تو مغبون کو بیع کے فسخ کا استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں احناف کا اصل مذہب یہ ہے کہ مغبون کو غبن کی وجہ سے بیع کے فسخ کا استحقاق نہیں ہوگا، خواہ غبن یسیر ہو یا فاحش، اس لئے کہ جس قیمت پر خرید وفروخت ہوئی ہے وہ باہمی رضامندی سے طے ہوئی ہے، اور بازار کی عام قیمت کے مطابق خرید وفروخت لازم نہیں ہے، لہٰذا جب باہمی رضا سے معاملہ طے پایا ہے تو پھر کسی کو کچھ اختیار نہیں ہوگا، یہی شوافع کا بھی مذہب ہے، اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مغبون مسترسل یعنی بھولا بھالا ہو تو پھر اس کو اختیار ہوگا، خواہ بیع برقرار رکھے یا رد کردے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مغبونِ مسترسل کو اگر دھوکہ دیا گیا ہو یعنی بازار کی قیمت غلط بتلا کر اس کو چیز زیادہ قیمت میں فروخت کردی گئی ہو، یا کم میں خرید لی گئی ہو تو پھر اس کو بیع کے برقرار رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا ورنہ محض استرسال یعنی بھولے پن کی وجہ سے کچھ اختیار نہ ہوگا۔(۲)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متاخرین احنافؒ نے بھی مشتری کی رعایت میں اس پر فتویٰ دیا ہے کہ اگر اس کو چیز غبن فاحش کے ساتھ فروخت کی گئی ہو تو اس کو بیع رد کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن اگر غبن یسیر ہو تو

(۱) مجلة الأحكام العدلية: مادة: ۱۶۵۔

(۲) فقه البيوع ۲/۸۹۲، ۸۹۳۔

پھر بیع کے رد کا اختیار نہیں ہوگا، پھر ایک قول تو یہ ہے کہ اسکو ہر حال میں خیار ہوگا، خواہ اس سے زائد قیمت غلط بیان کر کے وصول کی گئی ہو، مثلا یہ کہا گیا ہو کہ بازار میں اس شئے کی یہی قیمت ہے، جبکہ بازار میں اس کی وہ قیمت کوئی بیان نہیں کرتا، یا بغیر غلط بیانی کے وصول کی گئی ہو، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غلط بیانی کی گئی ہے تو پھر تو اس کو خیار حاصل ہوگا، ورنہ اس کو خیار حاصل نہ ہوگا، یہی دوسرا قول راجح ومفتی بہ ہے (۱) اور جیسے یہ خیار زائد قیمت میں خرید لینے کی صورت میں ہے ایسے ہی اگر بائع عام قیمت سے کم قیمت پر فروخت کردے تو اس کو بھی اسی طرح فسخ بیع کا اختیار حاصل ہوگا جیسا کہ ذکر کیا گیا، بشرطیکہ مشتری نے اس کے سامنے بازار کا بھاؤ غلط بیان کیا ہو، اس لئے مصنفؒ کو "**ورحمة علی البائع**" بھی کہنا چاہیئے تھا۔ (۲)

متأخرین احنافؒ کا یہ فتوی عدول عن المذہب بھی ہوسکتا ہے، یعنی ضرورۃً مالکیہ کے قول کو اختیار کیا گیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل مذہب کی تاویل وتقیید پر مبنی ہو، یعنی اصل مذہب میں جو خیار مغبون کی نفی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ کسی فریق کی طرف سے غلط بیانی نہ ہو، لہٰذا اگر غلط بیانی کی گئی ہو تو پھر اصل مذہب کی رو سے بھی خیار حاصل ہوگا۔ (۳)

## عیب کی وجہ سے فسخ بیع کی اجازت:

**وَمِنهُ الرَّدُّ بِالْعَيْبِ وَالتَّحَالُفِ الخ**: مبیع وثمن میں کوئی عیب نکل آئے تو اس کی وجہ سے اس شئے کو لوٹانے اور معاملہ فسخ کرنے کا اختیار واستحقاق ہے، چنانچہ ایسی صورت میں سامان واپس کر کے اپنی قیمت واپس لی جاسکتی ہے، اور اگر بائع راضی ہو تو عیب کی وجہ سے سامان کی قیمت میں جس قدر کمی آئی ہو اس قدر قیمت بھی واپس لیجاسکتی ہے، اور عیب کا معیار یہ ہے کہ جس کی وجہ سے تجار کی نگاہ میں سامان کی قیمت گھٹ جائے، اگر نہ گھٹے تو پھر عیب نہیں، عیب کی وجہ سے رد کا استحقاق بھی ازراہِ سہولت وتخفیف ہے، اگر ایسا ہوتا کہ عیب ہونے کے باوجود معاملہ کے فسخ کا اختیار نہ ہوتا تو اس میں مشقت ونقصان تھا۔

اسی طرح اگر مبیع یا ثمن یا دونوں کی مقدار میں اختلاف ہوجائے اور نہ بینہ کسی کے پاس ہو اور نہ کسی

---

(۱) رسائل ابن عابدین ۲/۸۰، ۹۷۔

(۲) التحقیق الباهر۔

(۳) فقه البیوع ۲/۸۹۶۔

فریق کو دوسرے کی بات پر اعتماد ہو تو ایسی صورت میں فریقین سے قسم لے کر معاملہ کو فسخ کر دیا جائے گا، اس کو "تحالف" کہا جاتا ہے، اس کی مشروعیت بھی سہولت وتخفیف کی بنیاد پر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر معاملہ فسخ کرنے کے بجائے کسی ایک فریق کے قول پر فیصلہ کیا جاتا تو اس میں دوسرا ہمیشہ غیر مطمئن رہتا البتہ تحالف کی یہ شکل اس وقت اختیار کی جائے گی جبکہ بیع میں خیار عیب یا خیار رویت یا خیار شرط نہ ہو، اگر ان میں سے کسی خیار کیساتھ معاملہ ہوا ہو تو پھر تحالف کی شکل اختیار نہیں کی جائے گی، کہ صاحب خیار بلا تحالف ہی معاملہ فسخ کرنے کا حق رکھتا ہے۔(۱)

## ازراہِ تخفیف مشروع کئے گئے معاملات:

وَالْإِقَالَةِ وَالْحَوَالَةِ وَالرَّهْنِ وَالضَّمَانِ الخ: سہولت وتخفیف کی بناء پر جن معاملات کو مشروع کیا گیا ہے ان میں رد بالعیب، تحالف، (ان کی وضاحت اوپر آچکی ہے) اقالہ، حوالہ، رہن، ضمان، ابراء، قرض، شرکت، صلح، حجر، وکالت، اجارۃ، مزارعت، مساقاۃ، مضاربۃ، عاریۃ اور دیعۃ بھی ہیں، یہ سب وہ معاملات ہیں کہ اگر یہ مشروع نہ ہوتے تو سخت مشقت پیش آتی، ظاہر ہے کہ اگر معاملہ کرنے کے بعد اس کے فسخ کا اختیار نہ ہوتا، اور انسان کو صرف اپنی ملک سے انتفاع کا استحقاق ہوتا، اور جس پر حق ہو صرف اسی سے وصول کرنے کی اجازت ہوتی، اور مکمل وصول کرنا ہی مشروع ہوتا، یا عین حق ہی لینے کا اختیار ہوتا، اور اپنے کام خود ہی کرنے لازم ہوتے، اور نا اہل کے تصرفات بھی نافذ مانے جاتے تو اس میں بڑی مشقت اور سخت حرج تھا، لیکن شریعت نے سہولت وتخفیف پیدا کی اور معاملہ انجام پا جانے کے بعد عیب، تحالف اور اقالہ وغیرہ کے ذریعہ فسخ کی گنجائش دی، اجارہ، اعارہ اور قرض کے ذریعہ دوسرے کی ملک سے انتفاع کو مباح کیا، وکالۃ، ایداع، شرکت، مضاربت، مساقاۃ اور مزارعت کے ذریعہ غیر کی ملک سے استمداد وتعاون کی اجازت دی، اور حوالہ کے ذریعہ غیر مدیون سے وصولیابی کی سہولت فراہم کی، اور ضمان کے ذریعہ مثلِ حق لے لینے کی گنجائش باقی رکھی، اور رہن وکفیل کے ذریعہ دین کے محفوظ رہنے کی صورت تجویز کی، اور ازراہ صلح کچھ دین اور ازراہ ابراء کل دین کے اسقاط کو جائز رکھا، اور حجر کے ذریعہ نااہل کے تصرفات پر پابندی لگائی، ان معاملات کے جواز سے لوگوں کو بہت سہولت حاصل ہوئی ہے، ورنہ بہت سخت حرج کا سامنا ہوتا، جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

(۱) التحقيق الباهر للعلامة البعلي۔

## قرض کے بارے میں ایک اشکال وجواب:

یہاں چند باتیں قابل غوراور دریافت طلب ہیں، ایک یہ کہ مصنفؒ نے ملک غیر سے انتفاع کی صورتوں میں ''قرض'' کا بھی ذکر کیا ہے، جبکہ قرض کے بعد شئے؛ مقروض کی ملک ہوجاتی ہے اوروہ اپنی ملک ہی سے منتفع ہوتا ہے، نہ کہ قرض دہندہ کی ملک سے، لہٰذا اس کوملک غیر سے انتفاع کی صورتوں میں ذکرکرنا درست نہیں ہے؟

اس اشکال کا جواب علامہ بعلیؒ نے یہ دیا ہے کہ: یہاں ملک غیر سے انتفاع میں عموم ہے، یعنی خواہ انتفاع کے وقت میں بھی وہ غیر کی ملک ہو، جیسے اجارہ واعارہ میں ہوتا ہے، یا انتفاع کے وقت میں تووہ غیر کی ملک نہ ہو، البتہ اس سے پہلے بھی اس کی ملک رہا ہو اور آئندہ بھی اس کو وہ چیز اپنی ملک میں لینے کا استحقاق ہو، قرض جو مال دیا جاتا ہے اس کی نوعیت یہی ہوتی ہے۔(۱)

اورمحشی اشباہ علامہ امیر علیؒ نے فرمایا ہے کہ: دراصل قرض میں عین قرض کی ہی واپسی ہونی چاہئے، مثل کے لوٹانے کی اجازت ضرورۃً ہے، کہ اس کے بغیر قرض سے انتفاع ناممکن ہے، توعین حق کی واپسی کے اصل ہونے کے پیش نظر اس پر ملک غیر کا اطلاق کیا گیا ہے۔(۲)

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں مصنف نے جن معاملات کا ایجاز کر کیا ہے ان کی تعداد ۱۸ ہے، ان میں سے اکثر کی وجہِ مشروعیت کو مصنفؒ نے واضح کیا، مگر رد بالعیب، تحالف، اقالہ، ضمان اور حجران کی وجہ مشروعیت کے بیان کو ترک کردیا، جبکہ ان کی وجہ مشروعیت کو بھی بیان کیا جاتا، پس ''**وللمشقة العظيمة**'' کے تحت اگر یہ بھی درج ہوتا: ''**إن كل بيع لايقبل الفسخ والرد وإن كل ذي حق لايأخذ إلا عين حقه وإنّ كل تصرف ينفذ ولو من غير أهله**'' اور پھر ان مشقتوں کے ازالہ کی صورتوں کے بیان کے لئے ''**فسهل الأمر**'' کے تحت یہ بھی ذکر کیا جاتا: ''**فسهل الأمر بجواز الفسخ بالعيب والتحالف والإقالة برضا العاقدين وبجواز أخذ مثل حقه أو قيمته إذا هلک بطريق الضمان وبعدم نفاذ التصرف من غير أهله بطريق الحجر**'' تو بات مکمل ہوجاتی، اوپر تشریح میں اس عبارت کا مفہوم آگیا ہے۔(۳)

---

(۱) التحقيق الباهر۔

(۲) حاشية أشباه ص ۱۳۱۔

(۳) التحقيق الباهر۔

تیسری بات یہ ہے کہ جومعاملات مصنف ؒ نے یہاں ذکر فرمائے ہیں ان کا مختصر تعارف ہو، جوآئندہ مذکور ہے:

## اقالہ کا مختصر تعارف اور احکام:

(۱) اقالہ: اس کے لغوی معنی ازالہ اور خاتمہ کے ہیں اور اس کی شرعی تعریف ہے: ''**رفع العقد اللازم بتراضي الطرفين بأن يرد البائع الثمن ويرد المشتري المبيع**''(۱)، یعنی باہمی رضامندی سے بیع لازم کو ختم کرنا، بایں طور کہ بائع ثمن اور مشتری مبیع واپس کردے، اس تعریف سے اقالہ کی شرائط بھی معلوم ہوگئیں، جو بنیادی طور پر دو ہیں: ایک یہ کہ عاقدین راضی ہوں دوسرے یہ کہ مبیع موجود ہو، البتہ ثمن کا باقی رہنا لازم نہیں۔

یہ اقالہ عام احوال میں مستحب ہے، ایک حدیث میں اس کی فضیلت وارد ہے: ''**من أقال مسلمًا بيعته أقال الله عثراته**''(۲)، یعنی جو کسی مسلمان سے اس کی بیع کا اقالہ کرے اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں کو معاف کردے گا۔ آج کل دوکانوں پر لکھا ہوا ہوتا ہے: بکا ہوا مال واپس نہیں ہوگا، تو یہ اس حدیث کے خلاف ہے، اور اگر بیع کسی فساد یا کراہت کے ساتھ منعقد ہوئی ہو تو پھر اس کا اقالہ واجب ہے۔

اس اقالہ کی شرعی حیثیت میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

(۱) یہ سابق بیع کا فسخ ہے نہ کہ بیع جدید، لہٰذا سابق بیع میں جو مبیع وثمن ہو اور جس مقدار میں ہو اسی کی واپسی ہوگی، اس میں تبدیلی یا کمی بیشی نہیں ہوگی، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مذہب ہے۔

(۲) یہ جدید بیع ہے، سابق عقد سے اس کا کوئی تعلق نہیں، لہٰذا اس میں مبیع وثمن سابق عقد سے مختلف ہوسکتے ہیں، یہ امام ابو یوسف اور امام مالک کا مذہب ہے۔

(۳) عاقدین کے لحاظ سے یہ سابق عقد کا فسخ ہے اور دیگر لوگوں کے لحاظ سے عقد جدید، لہٰذا فسخ ہونے کی حیثیت سے سابق بیع میں جو مبیع وثمن تھا اسی کی واپسی لازم ہوگی اور عقد جدید ہونے کی حیثیت سے اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا، امام ابوحنیفہ کا مذہب یہی ہے۔(۳)

---

(۱) فقه البيوع ۲/۱۱۲۹۔

(۲) أبو داؤد/البيوع/فضل الإقالة۔(۳۴۶۰)

(۳) البحر الرائق ۶/۱۱۱، موسوعة الفقه الإسلامي ۴/۵۰۴، فقه البيوع ۲/۱۱۳۰۔

اقالہ کی مشروعیت لوگوں کو تنگی وحرج سے بچانے کے لئے ہے، اس لئے کہ بسا اوقات چیز لینے اور اس کو گھر لانے کے بعد آدمی کو اس کی واپسی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، لہٰذا اقالہ کو مشروع کیا گیا اور اس کو اجر وثواب کہا گیا۔

## حوالہ کا مختصر تعارف واحکام:

(۴) حوالہ: اس کے لغوی معنی انتقال کے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ''**نقل الدين من ذمة الى ذمة**'' (۱) یعنی ایک شخص کے ذمہ جو دین ہے اس کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال دینا، جو اپنا دین دوسرے کے ذمہ ڈالے اس کو ''محیل''، جس کے ذمہ میں ڈالا جائے اس کو ''محال علیہ''، جس کا دین ہو یعنی قرض خواہ اس کو ''محال'' اور خود دین کو ''محال بہ'' کہا جاتا ہے۔ یہ حوالہ: محیل، محال، اور محال علیہ ہر سہ کی رضامندی سے منعقد ہوتا ہے، اور انعقاد کے بعد محیل دین سے بری ہوجاتا ہے اور محال علیہ کے ذمہ دین ہوجاتا ہے، لہٰذا حوالہ کے بعد محال محال علیہ سے قرض کا مطالبہ کرے گا، نہ کہ محیل سے، الا یہ کہ محال علیہ حوالہ ہی کا انکار کردے اور اس کے حوالہ کا معاملہ قبول کرنے پر کوئی بینہ بھی نہ ہو، یا یہ کہ محال علیہ کا انتقال ہوجائے اور اس نے کوئی ترکہ بھی نہ چھوڑا ہو، جس سے دین وصول کیا جاسکے۔ اسی کے قریب ایک دوسری اصطلاح ہے: کفالہ، جس کی تعریف ہے: ''**ضم ذمة إلي ذمة في المطالبة**'' (۲) یعنی جس کے ذمہ دین ہے اس کے ساتھ کسی اور سے بھی مطالبہ کا استحقاق ہوجانا اس میں اصل مدیون بری نہیں ہوتا، دین اسی کے ذمہ رہتا ہے، البتہ جو اس کی کفالت قبول کرتا ہے اس سے بھی دین کے مطالبہ کا استحقاق ہوجاتا ہے۔

یہ حوالہ درحقیقت دین کی دوسرے کو فروختگی ہے، جو اصولاً جائز نہیں ہے، لیکن ضرورت کی وجہ سے حوالہ کی شکل میں اس کو جائز قرار دیا گیا، وہ ضرورت یہ ہے کہ مقروض بسا اوقات دین کی ادائیگی پر قادر نہیں ہوتا یا ٹال مٹول سے کام لیتا ہے، اور خود اس کا دوسرے پر دین ہے، جس سے اس شخص کا قرض وصول ہوسکتا ہے، پس اس ضرورت کی وجہ سے اس کو مشروع کیا گیا، یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدیون کا خود دوسرے

(۱) کنز الدقائق ص ۲۷۴۔

(۲) کنز الدقائق ص ۲۶۴۔

پر قرض ہوتا ہے، لیکن وہ اس سے وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا، البتہ قرض خواہ کو اس سے وصول کرنے پر قدرت ہوتی ہے اس لئے حوالہ کی اجازت دی گئی(۱)

## رہن کا مختصر تعارف اور احکام:

(۳) رہن: اس کے لغوی معنی ہیں: روکنا، قائم ودائم ہونا، ٹھہرنے ہوئے پانی کے بارے میں بولا جاتا ہے: **ماء راهن**، اسی طرح موجودہ حالت کے بارے میں کہا جاتا ہے: ''**حالة راهنة أي ثابتة**'' اور اس کی شرعی تعریف ہے: **حبس شيء بحق يمكن استيفاؤه منه**(۲)، یعنی اپنے کسی حق کی وجہ سے کسی شئے کو روک لینا تا کہ اس شئے کے ذریعہ وہ حق وصول کیا جاسکے۔ اس تعریف میں ''شئے'' سے مراد ذی قیمت شئے ہے، پس غیر قیمتی شئے کو رہن نہیں رکھا جاسکتا، مثلا مردار، خون وغیرہ، نیز جو شئے فی الحال موجود نہ ہو اس کو بھی رہن نہیں رکھا جاسکتا، کہ اس پر شئے کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اسکا مملوک ہونا لازم نہیں، مستعار شئے کو بھی رہن رکھ سکتے ہیں، بشرطیکہ اسی مقصد کے لئے مستعار لی گئی ہو اور ''حق'' سے مراد ''دین صحیح'' ہے اور ''دین صحیح'' اس دین کو کہا جاتا ہے جو اداء کرنے یا معاف کر دینے کے سوا کسی اور طریقہ سے ساقط نہ ہو، پس وہ دیون جو ان دو صورتوں کے علاوہ بھی ساقط ہوجاتے ہوں، وہ ''دین صحیح'' سے خارج ہیں، مثلا بدل کتابۃ، ودائع وغیرہ، کہ بدل کتابۃ مکاتب کے اپنے آپ کو ادائیگی سے قاصر قرار دینے سے بھی ساقط ہوجاتا ہے، اور ودائع (امانات) بلا تعدی ضیاع سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں، لہٰذا ایسے دیون کے عوض رہن کا معاملہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح جس حق کی وصولیابی رہن کے ذریعہ نہیں ہوسکتی اس کے عوض بھی رہن رکھنا درست نہیں ہوگا، مثلاً جان، یا کسی عضو کا قصاص یا حق شفعہ کہ بذریعۂ رہن ان کی وصولیابی ناممکن ہے، پس ان حقوق کے عوض بھی رہن کا معاملہ نہیں ہوسکتا۔

رہن کے معاملہ کی تکمیل کیلئے قبضہ شرط ہے، بلا قبضہ کے رہن کا معاملہ مکمل نہیں ہوگا، لہٰذا اگر ایجاب وقبول ہوگیا مگر رہن پر قبضہ نہیں ہوا تو عقد رہن کو ختم کیا جاسکتا ہے، یہ قبضہ کی شرط اس لئے ہے کہ قرآن کریم میں قبضہ کی قید وارد ہے ''**فرهان مقبوضه**'' (۳)، البتہ امام مالکؒ کے یہاں قبضہ کے بغیر بھی عقد رہن

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق ۲۷۴/۶۔

(۲) كنز الدقائق ص ۴۳۷۔

(۳) البقرة: ۲۸۳۔

کی تکمیل ہوجائے گی۔

رہن کے معاملہ کی تکمیل کے بعد مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے) کو حق ہوتا ہے کہ وہ مال مرہون پر دین کی وصولیابی کی مدت تک اپنا قبضہ برقرار رکھے، اور جب وصولیابی کا وقت آجائے اور مدیون قرض اداء نہ کرے تو اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت ازخود بیچ کر اپنا قرض وصول کرلینے کی بات بھی طے کی تھی تو از خود بیچ کر قرض وصول کیا جاسکتا ہے ااور اگر اس کی بات نہیں ہوئی تو پھر قاضی سے رجوع کیا جائے گا۔

مرتہن پر مال مرہون کی حفاظت لازم ہوتی ہے، اگر یہ تعدی یا بلا تعدی ضائع ہوجائے تو بقدر ضیاع دین ساقط ہوجائے گا، نیز جوں کا توں محفوظ رکھنا ضروری ہے، اس سے منتفع ہونا جائز نہیں، گو اصل مالک انتفاع کی اجازت بھی دیدے، اسی طرح خود راہن (رہن رکھنے والا، اصل مالک) بھی مالک ہونے کے باوجود اس سے مستفید نہیں ہوسکتا، البتہ اگر مرتہن اجازت دیدے تو پھر وہ اس سے استفادہ کرسکتا ہے اور اگر اس کی حفاظت میں اخراجات آتے ہوں تو وہ مرتہن ہی پر عائد ہوں گے، البتہ اس مرہون کی ذات پر جو کچھ خرچ ہوگا وہ راہن اداء کرے گا۔

رہن کا یہ معاملہ قرآن کریم سے ثابت ہونے کے علاوہ آپ علیہ السلام سے بھی ثابت ہے، خود آپ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن (گروی) رکھدی، جو وفات تک رہن رکھی رہی(۱)

اس معاملہ کی اجازت بھی ازراہ ضرورت دی گئی ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی کو قرض کی حاجت ہوتی ہے اور دوسرا فریق جب تک اسکو وصولیابی کا اطمینان نہ ہو قرض دینے پر راضی نہیں ہوتا، تو اس کے اطمینان کیلئے کوئی چیز گروی رکھنا پڑتی ہے تاکہ قرض حاصل ہوسکے، نیز قرض دہندہ کے حق بھی یہ ایک ضرورت ہے کہ اس کے ذریعہ اس کا قرض ڈوبنے سے بچ جاتا ہے۔(۲)

## ضمان کی تعریف واحکام:

(۴) ضمان: اس کے لغوی معنی التزام کے ہیں، چونکہ آدمی ضمان میں اصل شئے کے ضیاع کے

(۱) انظر: البخاري/البيوع/شراء النبي عليه السلام بالنسيئة۔

(۲) الموسوعة الفقهية مادة: رهن۔

باوجود اس کا مثل اداء کرنے کا پابند ہوتا ہے، اس لئے اس کو "ضمان" کہا جاتا ہے، اور شرعاً ضمان یہ ہے:
"**الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية**"(۱)، یعنی کسی کا مال تلف کردینے منافع ضائع کردینے یا جزوی یا کلی جسمانی نقصان پہنچادینے کے معاوضہ کی ذمہ داری قبول کرنا۔ اس تعریف سے "ضمان" کے ارکان اور اسباب بخوبی واضح ہیں، ضمان کے ارکان دو ہیں: ایک یہ کہ دوسرے کے ساتھ کوئی تعدی کرنا، دوسرے یہ کہ اس دوسرے شخص کا اس تعدی سے متاثر ہونا، اور اس کے اسباب تین ہیں: مال یعنی عین کو نقصان پہنچانا، منافع کو تلف کرنا، جان پر تعدی کرنا، عموماً اور اساساً انہی صورتوں میں ضمان عائد ہوتا ہے۔

ضمان کو لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، قرآن کریم میں جابجا اسکا تذکرہ ہے (الف): "**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**"(۲)، یعنی جو تم پر تعدی کرے تو اس سے جسقدر تعدی کی ہے تم بھی اس پر اسی قدر تعدی کرسکتے ہو، (ب) "**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**"(۳)، یعنی برائی اور تعدی کا بدلہ اسی قدر برائی اور تعدی ہے، (ج) "**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِه**"(۴)، یعنی اگر تم بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جتنی زیادتی تمہارے ساتھ کی گئی ہے۔

اسی سلسلہ کا ایک دلچسپ واقعہ حدیث میں مذکور ہے کہ: ایک مرتبہ جب آپ علیہ السلام حضرت عائشہؓ کے یہاں موجود تھے، ایک زوجۂ مطہرہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک برتن میں کھانا بھیجا، حضرت عائشہؓ نے غیرت کی وجہ سے اس برتن میں ہاتھ ماردیا، جس کی وجہ سے کھانا بھی گر گیا، اور برتن بھی ٹوٹ گیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**طعام بطعام وإناء بإناء**" یعنی کھانے کے بدلہ کھانا اور برتن کے عوض برتن واپس کیا جائے(۵) ان آیات اور اس حدیث سے ضمان کی مشروعیت کے ساتھ اس کا سبب اور اس کی مقدار بھی واضح ہے، اسی لئے فقہاء نے

---

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۱۰/۲۶۴۔

(۲) البقرة: ۱۹۴۔

(۳) الشورى: ۴۰۔

(۴) النحل: ۱۲۶۔

(۵) أبو داؤد: البيوع/فيمن أفسد شيئا يغرم مثله، النسائي: عشرة النساء/الغيرة۔

تحریر کیا ہے کہ ضمان کے بارے میں اصل یہی ہے کہ اس کا مثل ہی اداء کیا جائے ، یہ ممکن نہ ہوتو پھر اس کی قیمت دی جائے۔(۱)

## ابراء کی تعریف واحکام:

(۵) ابراء: اس کے لغوی معنی ساقط اور معاف کرنے کے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے:

**"إسقاط شخص حقاله في ذمة آخر أو قبله"** (۲)

یعنی کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ جو حق ہے اس کو ساقط کردینا، پس جو حق دوسرے کے ذمہ ثابت ہو اس کو ساقط کرنا "ابراء" ہوگا اور اگر کوئی حق کسی کے ذمہ ثابت نہ ہو، البتہ اس کو وصول کرنے کا استحقاق ہو مثلاً حق شفعہ، تو اس سے دستبرداری کو "ابراء" نہیں کہا جائے گا، جب کسی کو کسی حق کی ادائیگی سے بری کیا جاتا ہے تو وہ حق اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بالفاظ دیگر وہ اس حق کا مالک ہوجاتا ہے، اس لحاظ سے "ابراء" میں اسقاط اور تملیک ہر دو مفہوم پائے جاتے ہیں، مگر احناف کے یہاں اس میں اسقاط کا مفہوم غالب ہے، اسی لئے اعیان اور مادی اشیاء سے ابراء درست نہیں، یعنی بری کرنے کے باوجود بری کرنے والے کو ان کے مطالبہ کا استحقاق ہوگا، اسی وجہ سے ترکہ ومیراث سے دستبرداری کے باوجود حق وراثت ختم نہیں ہوتا۔ اور اسقاط کے مفہوم کے غالب ہونے کی وجہ سے یہ محض ایجاب سے تمام ہوجاتا ہے، جس کو بری کیا جارہا ہے اس کے باقاعدہ قبول کی حاجت نہیں، اور چونکہ اس میں فی الجملہ تملیک کے معنی بھی موجود ہیں، پس جس کو بری کیا جارہا ہے وہ اگر اس ابراء کو خودداری کے بناء پر قبول نہ کرے اور رد کردے تو رد ہوجائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سابق حق بدستور برقرار رہے گا، اور جب یہ ابراء اپنی تمام شروط کے ساتھ متحقق ہوجائے تو پھر اس سے رجوع نہیں ہوسکتا، یہ ابراء ازروئے شرع مندوب ومطلوب ہے اور تعاون وتناصر کے قبیل سے ہے، لہٰذا اگر مقروض تنگدست نہ ہوتب بھی موجب ثواب ہے، اسی لئے اس کو مشروع بھی کیا گیا ہے، ارشاد باری ہے: **"وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"** (۳) یعنی اگر مقروض تنگ دست ہوتو فراخی میسر ہونے تک اس کو مہلت دیدو، اور اگر تمہیں

---

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۲۶۶/۱۰۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۲۱۳/۵۔

(۳) البقرة: ۲۸۰۔

کچھ علم وشعور ہو تو اس کا صدقہ کردینا (بالکل چھوڑ دینا) تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے۔

## شرکت کی تعریف اور اقسام واحکام:

**(۲) شرکت:** یہ لفظ شین کے زیر اور راء کے سکون اور شین کے زبر اور راء کے زیر، ہر دو طرح پڑھا جاتا ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ملانا یا مل جانا، اور فقہاء کرام نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں: ایک عام تعریف جو یہ ہے: **"اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يتميز"** (۱) یعنی دو یا زیادہ حصوں کا اس طرح مخلوط ہوجانا کہ ان میں تمیز نہ ہو۔ یہ تعریف شرکت کی جمیع اقسام کو شامل ہے، خواہ وہ کسی عقد کے تحت وجود میں آئی ہوں یا بلا عقد کے۔

اور دوسری تعریف خاص ہے، وہ یہ ہے: **«عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح»** (۲)، یعنی دو شخصوں کا مال اور نفع میں شرکت کا عقد کرلینا، عموما شرکت کا یہی مفہوم مراد ہوتا ہے، یعنی شرکت کا عقد کرنا جو ایجاب وقبول کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے۔

اول مفہوم کے لحاظ سے شرکت کی اولاً دو قسمیں ہیں: شرکۃ الملک اور شرکۃ العقد، "شرکۃ الملک" یہ ہے کہ دو یا زائد اشخاص بلا عقد شرکت کئے ہوئے کسی چیز کے مشترک مالک بن جائیں، پھر اگر مشترک ملک کے وجود پذیر ہونے میں دونوں کے فعل کو دخل ہو، مثلا دونوں ملکر کوئی چیز خریدیں تو یہ "شرکت ملک اختیاری" ہے اور اگر مشترک ملک کے وجود پذیر ہونے میں دونوں کے فعل کو دخل نہ ہو، مثلا دو شخصوں کو کوئی میراث مل جائے، تو اس کو "شرکت ملک اضطراری" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور ثانی مفہوم کے لحاظ سے شرکت کی اولاً تین قسمیں ہیں: شرکت اموال، شرکت اعمال اور شرکت وجوہ۔

شرکت اموال یہ ہے کہ: دو یا زائد آدمی مشترک سرمایہ لگا کر کاروبار کریں اور جو نفع ہو باہم تقسیم کرلیں۔

شرکت اعمال یہ ہے کہ: دو ایسے افراد جو کسی ہنر وپیشہ سے واقف ہوں باہم ملکر کام کرنے کا معاملہ

(۱) موسوعۃ الفقہ الإسلامي ۵۸۷/۴۔

(۲) حوالہ بالا: ۵۸۸/۴۔

طے کرلیں اور حاصل شدہ اجرت باہم تقسیم کرلیں۔

شرکت وجوہ یہ ہے کہ: دو افراد لوگوں سے ادھار مال خرید کر اس کو فروخت کریں اور حاصل شدہ نفع باہم تقسیم کرلیں۔

پھر شرکت کی ان اقسام کی دو صورتیں ہیں: مفاوضہ اور عنان، ''مفاوضہ'' کے معنی مساوات کے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی قسم کی شرکت کا عقد کرنے والے ابتداء عقد سے لے کر اس کی انتہاء تک دین ومذہب، مالی حیثیت، حق تصرف، سرمایۂ شرکت اور نفع کے استحقاق میں مساوی ہوں، اور کاروباری ذمہ داریاں بھی برابر درجہ میں برداشت کریں، اور ''عنان'' یہ ہے کہ: دو اشخاص اس طرح شرکت کا عقد کریں کہ ان سب امور میں یا ان میں سے بعض امور میں دونوں کے درمیان فرق ہو۔ عموماً عنان ہی کے طور پر عقد شرکت کیا جاتا ہے، مفاوضہ کا وجود شاذ ونادر ہی ہوتا ہے، کبھی اگر ابتداء عقد میں مفاوضہ ہو بھی جائے تو وہ زیادہ دیر برقرار نہیں رہتا، جہاں مذکورہ امور میں سے کسی میں فرق آیا عنان میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ آجکل جو کمپنیاں قائم ہیں اور ان میں شیرز کا نظام جاری ہے یہ بھی شرکت ہی میں شمار ہے، معاصر مفتیان نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

شرکت کی ان مختلف صورتوں میں سے شرکت اموال بطور عنان زیادہ رائج ہے، اس میں سرمایہ اور نفع ونقصان سے متعلقہ تین شرطیں بنیادی ہیں:

(۱) سرمایہ کی مقدار طے ہو، اور اس کے لئے فقط اتنا کافی ہے کہ اس بارے میں بات طے ہوجائے، اس کو حاضر کرنا اور یکجا رکھنا لازم نہیں، جب ضرورت ہو اس وقت اس کو پیش کردیا جائے، نیز راجح قول کے مطابق سرمایہ نقد اور بشکل سامان ہر دو طرح ہوسکتا ہے۔

(۲) نفع کی مقدار طے ہو، جو حاصل ہونے والے نفع کے فی صد کے لحاظ سے ہو، لہٰذا اگر نفع کی متعین مقدار طے کی جائے، یا لگائے گئے سرمایہ کے لحاظ سے نفع طے پائے تو شرکت درست نہیں ہوگی۔

(۳) ہر دو فریق حسب سرمایہ نقصان برداشت کریں، اگر صرف کسی ایک فریق کا نقصان برداشت کرنا طے ہو، یا لگائے گئے سرمایہ سے کم وبیش برداشت کرنا طے ہو تو یہ جائز نہیں، البتہ نفع سرمایہ سے کم وبیش طے کیا جاسکتا ہے۔

قرآن کریم کی متعدد آیات سے شرکت کا جواز ثابت ہے اور حضور اکرم علیہ السلام سے بھی قولاً

وفعلاً ہر دو طرح اس کا ثبوت ہے، آپ کی آمد سے پہلے بھی اس کا رواج تھا اور ابتداء اسلام میں آپ نے بھی شرکت ومضاربت کے طور پر کام کیا، ایک حدیث قدسی میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''أناثالث الشريكين مالم يخن أحدهما''(۱)،یعنی جب تک شریکین میں کوئی خیانت نہ کرے تو میں ان کا تیسرا شریک ہوتا ہوں۔ اللہ جل شانہ نے کسی اور ذریعۂ معاش کے بارے میں یہ بات ارشاد نہیں فرمائی، جس سے دیگر ذریعۂ معاش پر اس کی فوقیت اور فضیلت عیاں ہے۔

اس عقد کی مشروعیت بھی ازراہ ضرورت ہے، بعض اوقات معیاری سطح پر کاروبار کے لئے زائد مقدار میں مال درکار ہوتا ہے، جو کسی ایک شخص کے پاس نہیں ہوتا، اسی طرح بسا اوقات کاروبار کی سرگرمیوں کو انجام دینے اور اس کے انتظامات سنبھالنے کے لئے ایک سے زائد افراد مطلوب ہوتے ہیں، اس لئے اس کو مشروع کیا گیا، نیز اس کے ذریعہ سے بہت سے لوگوں کو بیک وقت روزگار میسر ہوجاتا ہے، اس لئے بھی اس کو جائز کہا گیا۔(۲)

## حجر کا مفہوم واحکام:

(۷) حجر: اس کے لغوی معنی ہیں: منع کرنا، روکنا، اسی معنی کی رو سے عقل کو ''حجر'' کہتے ہیں کہ وہ بھی انسان کو برائیوں کے ارتکاب سے روکتی ہے، اور از روئے شرع حجر کی تعریف ہے: ''**منع عن التصرف قولاً لا فعلاً**''(۳)،یعنی کسی کو قولی تصرفات سے روکنا، یعنی ان تصرفات کو نافذ نہ قرار دینا، لہٰذا جس پر حجر کردیا جائے اگر وہ خرید وفروخت کرے، یا کسی کو کچھ ہبہ کرے، تو اس کے یہ تصرفات کالعدم قرار پائیں گے اور ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا۔ اس تعریف سے واضح ہے کہ حجر کے ذریعہ صرف قولی تصرفات کو روکا جاتا ہے، فعلی تصرفات میں وہ مؤثر نہیں ہوتا، پس جس پر حجر ہو وہ اپنے افعال میں ماخوذ ہوگا، اور نقصان کرنے کی صورت میں اس پر ضمان عائد ہوگا۔

قرآن کریم کی متعدد آیات سے اس کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری ہے: ''وَلَاتُؤْتُوا

---

(۱)أبوداؤد/البيوع/باب في الشركة۔

(۲)موسوعة الفقه الإسلامي ۴/ ۵۸۹۔

(۳) كنز الدقائق ص ۳۸۷۔

السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم"(۱)، وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُم(۲)، پہلی آیت میں کم عقل افراد کو مال حوالہ کرنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں ان کو مال حوالہ کرنے سے قبل ان میں سمجھ وشعور آزمالینے کا حکم دیا گیا ہے، یہی حجر ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ حضرت معاذؓ پر حجر فرمایا تھا اور ان کے دین کی ادائیگی کے لئے ان کے مال کو فروخت کردیا تھا، اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی حضرت عبداللہ بن جعفرؓ پر ان کی فضول خرچی کے سبب ان پر حجر کیا تھا(۳)۔ جن اسباب ووجوہات کی بناء پر حجر کیا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: صغر سنی، رقیت، جنون، سفاہت، فسق وفجور، غفلت وبھولاپن، دین وقرض، ان میں سے پہلے تین اسباب تو اتفاقی ہیں اور باقی ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔

حجر کی مشروعیت میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں، نابالغ بچے، غلام، سفیہ، غافل، اور مجنون پر حجر ان کے مال واسباب کی حفاظت کے پیش نظر ہے، اگر ان پر حجر نہ ہو تو ان کا مال لمحہ بھر میں فضول ضائع ہوجائے گا اور مدیون ومفلس پر حجر؛ لوگوں کے ان کے ذمہ جو حقوق ہیں ان کو بچانے کے لئے ہے، دین وافلاس کے بعد بھی اگر ان کے تصرفات نافذ ہوں تو لوگوں کے لئے اپنے حقوق وصول کرنا مشکل ہوجائے گا۔(۴)

## اجارہ کی تعریف واحکام:

(۸) اجارہ: یہ اسم ہے، بمعنی اجرت وکرایہ، اور فعل اس کا ایجار واستئجار ہے، اور اس کے شرعی معنی ہیں: "**بيع منفعة معلومة بأجر معلوم**"(۵) یعنی متعین اجرت کے عوض متعینہ منفعت کو فروخت کرنا، پھر اگر فروخت کردہ منفعت کسی شئے کی منفعت ہو تو اس کو "اجارۃ الاعیان" اور "کرایہ داری" کہتے ہیں اور اگر وہ کسی انسان کی خدمت اور اس کا عمل ہو تو اس کو "اجارۃ الاشخاص" اور "ملازمت" و "مزدوری" سے

---

(۱) النساء:۵۔

(۲) النساء:۷۔

(۳) موسوعة الفقه الإسلامي ۵/ ۲۹۳۔

(۴) موسوعة الفقه الإسلامي ۵/ ۲۹۲۔

(۵) كنز الدقائق ص ۳۵۷۔

تعبیر کیا جاتا ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے منفعت واجرت ہر دو کا تعین لازم ہے۔ منفعت کے تعین کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی عین کو اجارہ پر دیا جارہا ہو تو اس کے استعمال کی نوعیت اور مدت بیان کردی جائے اور اگر کسی خدمت پر اجارہ ہو رہا ہو تو کام صراحۃً بتلادیا جائے۔

پھر ہر منفعت پر عقد اجارہ صحیح نہیں، بلکہ اس میں چند امور کا تحقق ضروری ہے:

(۱) وہ شئے کی اصل منفعت ہو، مثلاً گاڑی؛ سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لی جائے تو درست ہے، لیکن اگر اس کو محض گھر کے سامنے کھڑی کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے تا کہ لوگ مالدار سمجھیں تو یہ صحیح نہیں، کہ یہ گاڑی کی اصل منفعت نہیں، البتہ اس کے لئے عاریت پر لیا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر کسی وجہ سے اس کا حصول ممکن نہ ہو تو پھر عقد اجارہ صحیح نہیں ہوگا، مثلاً جو گاڑی چلتی نہ ہو اس کا اجارہ درست نہیں ہوگا۔

(۳) اس منفعت کا حصول جائز ہو، لہٰذا ناجائز منفعت پر عقد اجارہ صحیح نہیں۔

(۴) اس منفعت سے منتفع کرنا پہلے سے فرض وواجب نہ ہو، چنانچہ فرض وواجب کام پر عقد اجارہ نہیں ہوسکتا، اسی لئے زوجہ گھر کے کاموں کی انجام دہی پر اجرت نہیں لے سکتی، کہ یہ اس پر پہلے سے دیانۃً واجب ہیں۔

اجارہ وبیع ہر دو عقد معاوضہ ہیں مگر دونوں میں چند طرح سے فرق ہے:

(۱) بیع میں عین فروخت ہوتی ہے اور اجارہ میں منفعت۔

(۲) بیع میں مبیع یکبارگی حوالہ ہوجاتی ہے، جبکہ اجارہ میں منفعت یکبارگی حوالہ نہیں ہوتی، مستاجر وقت کے ساتھ ساتھ منتفع ہوتا رہتا ہے۔

(۳) بیع میں مبیع مشتری کی ملک ہوجاتی ہے، لیکن اجارہ میں مستاجر کی ملکیت نہیں ہوتی۔

(۴) بیع کا انعقاد فوری ضروری ہوتا ہے، جبکہ اجارہ آئندہ کی کسی تاریخ کے لحاظ سے بھی منعقد ہوجاتا ہے۔

(۵) بیع میں محض عقد سے قیمت کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے جبکہ اجارہ میں محض عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی، بلکہ تین صورتوں میں واجب ہوتی ہے: (۱) پیشگی ادائیگی طے ہوجائے، (۲) بلا طے پائے اجرت پیشگی حوالہ کردی جائے، (۳) منفعت حقیقۃً یا حکماً وصول کرلی جائے، حکماً وصول کرنا یہ ہے

کہ مؤجر نے شئے مستأجَر کو مستأجِر کے حوالہ کردیا ہو۔

اجارہ کی مشروعیت قرآن وسنت اور تعامل امت سے ثابت ہے، البتہ ازروئے قیاس یہ عقد صحیح نہیں، کیونکہ اس میں معقود علیہ (منفعت) بوقت عقد موجود نہیں ہوتا، مگر ضرورۃً اس کو مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات انسان میں عین خریدنے کی استطاعت نہیں ہوتی، یا باقاعدہ خرید کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح چیز کا مالک بھی اس کو اپنی ملک سے نکالنا نہیں چاہتا، مگر اس کو پیسوں کی حاجت ہوتی ہے، اسی طرح ایک انسان سب کاموں سے واقف نہیں ہوتا، یا اس کے پاس خود اس کام کے کرنے کا وقت نہیں ہوتا، اسلئے دوسروں کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے، ان ضرورتوں کی وجہ سے اجارہ کو مشروع کیا گیا ہے۔(۱)

## مزارعت کی تعریف واحکام:

**(۹) مزارعت:** یہ ''زرع'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں: کاشت کاری کرنا، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ''**عقد علی الزرع ببعض الخارج**'' (۲) یعنی پیداوار کے کچھ حصہ کے عوض کاشت کا معاملہ کرنا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمین کا مالک کسی ایسے آدمی سے جو کاشت کرنا جانتا ہو؛ یہ معاملہ کرے کہ وہ اس کی زمین کاشت کرے اور جو پیداوار ہوگی، وہ ہر دو کے مابین طے شدہ حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی، اس عقد کو ''مخابرہ'' اور ''محاقلہ'' بھی کہا جاتا ہے اور اردو میں اس کو ''زمین بٹائی پر دینا'' کہا جاتا ہے۔

اس کی مشروعیت میں مشہور اختلاف ہے، امام صاحبؒ اور امام ابوزفرؒ اور فی الجملہ امام شافعیؒ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ بعض احادیث میں اس سے منع کیا گیا ہے: ''**نهي رسول الله صلی الله علیه وسلم عن المخابرة**'' (۳)، دوسرے اس وجہ سے کہ اسمیں اجرت مجہول ہوتی ہے، معلوم نہیں کہ پیداوار ہوسکے گی یا نہیں؟ مگر جمہور فقہاء جن میں حضرات صاحبینؒ بھی داخل ہیں اس کی مشروعیت کے قائل ہیں، اسلئے کہ حضور اکرم علیہ السلام سے خیبر میں حاصل شدہ زمین کو بٹائی پر دینا ثابت

---

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۴/۵۲۲، درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۱/۳۷۱۔

(۲) کنز الدقائق ص ۴۱۳۔

(۳) بخاري/ المساقاة/ باب الرجل یکون له ممرّ أو شرب في حائط أو نخل۔ مسلم: البیوع/ باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة۔

ہے، نیز یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مضاربت، اسمیں بھی ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل ہوتا ہے اور اسمیں بھی اجرت مجہول ہوتی ہے، کہ معلوم نہیں نفع حاصل ہوسکے گا یا نہیں؟ لہذا مضاربت کی طرح یہ بھی جائز ہوگا، اور اس کے جواز کی حاجت بھی ہے، بایں معنی بعض لوگوں کے پاس زمین ہوتی ہے، مگر وہ کاشتکاری نہیں کرسکتے، جبکہ دوسری طرف بہت سے افراد بخوبی اس کام کو انجام دے سکتے ہیں، لہذا ضرورت بھی اس کے جواز کی مقتضی ہے، تاکہ زمین بارآور ہو اور عاقدین کے ساتھ عام مخلوق کو بھی فائدہ پہنچے، متأخرین احناف نے اِسی قول کے مطابق اس کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

مزارعت کا یہ معاملہ ایجاب وقبول کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور اسمیں چار چیزیں بنیادی طور پر اہمیت کی حامل ہیں: زمین، بیج، آلۂ کاشت اور عامل کی محنت، اس لحاظ سے اس معاملہ کی چار صورتیں مشہور ہیں، جنمیں سے تین جائز ہیں اور ایک ناجائز:

(۱) زمین اور بیج ایک شخص کا ہو اور آلاتِ کاشت اور عمل دوسرے کی طرف سے، اس صورت میں یہ متصور ہوگا کہ صاحبِ زمین نے صاحبِ عمل کو کاشتکاری کے لئے اجرت پر رکھا ہے، جو جائز ہے۔

(۲) زمین ایک شخص کی جانب سے ہو اور بیج، آلاتِ کاشت اور عمل سب دوسرے کی جانب سے ہو، اس صورت میں یہ متصور ہوگا کہ صاحب عمل نے کاشت کے لئے زمین کرایہ پر لی ہے، یہ بھی جائز ہے۔

(۳) زمین، بیج اور آلاتِ کاشت ایک شخص کے ہوں اور دوسرے کی طرف سے صرف کاشت کا عمل ہو، اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ صاحب عمل کو صرف کام کے لئے اجرت پر رکھا گیا ہے، یہ بھی جائز صورت ہے۔

(۴) زمین اور آلاتِ کاشت ایک شخص کے ہوں اور بیج اور عمل دوسرے کی جانب سے ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ اگر اس کو زمین کا اجارہ قرار دیں، تو پھر صاحب زمین کے ذمہ آلات کی فراہمی مفسدِ عقد ہوگی، اور اگر یہ کہیں کہ صاحبِ عمل کو اجرت پر رکھا گیا ہے تو اس کے ذمہ بیج کی شرط مفسد عقد قرار پائے گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مزارعت پر اصولاً اجارہ کے احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ ابتداءً عقد اجارہ ہے اور انتہاءً شرکت، کہ پیداوار فریقین میں شرکت ومضاربت کی طرح تقسیم ہوتی ہے۔(۱)

(۱) كنز الدقائق ص ۴۱۳، موسوعة الفقه الإسلامي ۸۴/۵ ۴۔

## مساقاۃ کی تعریف واحکام:

(۱۰) مساقاۃ: یہ "سقی" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سیراب کرنے کے ہیں، اوراس کی شرعی تعریف ہے: "**معاقدة دفع الأشجار إلى من يعمل فيها على أن الثمار بينهما**" (۱)، یعنی وہ معاہدہ جس میں کسی شخص کے درخت حوالہ کئے جائیں، تاکہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے اور جو پھل پیدا ہوں وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوں۔ یہ صورۃً وحکماً مزارعت ہی کے مثل ہے، اوراس کی مشروعیت بھی مزارعت کی طرح مختلف فیہ ہے، تاہم مفتی بہ قول کے مطابق اسی ضرورت کی بناء پر جائز ہے جس بنیاد پر مزارعت کو جائز قرار دیا گیا ہے، البتہ بنیادی طور پر یہ دو چیزوں میں مزارعت سے مختلف ہے:

(۱) مزارعت صاحب بذر کے حق میں لازم نہیں، اور یہ ہر دو فریق کے حق میں ابتداء ہی سے لازم ہوتا ہے۔

(۲) مساقاۃ میں بیانِ مدت لازم نہیں، جبکہ مزارعت میں اصل مذہب کے مطابق بیان مدت لازم ہے، اگرچہ اس پر فتویٰ نہیں۔ (۲)

## مضاربت کی تعریف واحکام:

(۱۱) مضاربت: یہ "ضرب" سے مشتق ہے، جس کے معنی چلنے کے ہیں، اور شرعاً مضاربت یہ ہے: "**شركة بمال من جانب وعمل من جانب**" (۳) یعنی وہ معاملہ جس میں ایک فریق مال لگاتا ہے اور دوسرا فریق اپنی محنت پیش کرتا ہے اور حاصل شدہ نفع باہم تقسیم کرلیا جاتا ہے۔ اس میں مال لگانے والے کو "رب المال" اور "سرمایہ کار" اور محنت کرنے والے کو "عامل" اور "مضارب" کہا جاتا ہے۔

یہ مضاربت ایجاب وقبول کے ذریعہ منعقد ہوتی ہے، اگر رب المال کی جانب سے کسی خاص قسم کے کاروبار کی قید نہ ہو تو اس کو مضاربت مطلقہ کہتے ہیں، ورنہ مقیدہ، اس میں بھی نفع ونقصان اور سرمایہ کے بارے میں وہی سب شرطیں ضروری ہیں جو شرکت میں ضروری ہیں، البتہ یہاں یہ بھی ضروری ہے کہ سرمایہ

---

(۱) کنز الدقائق ص ۴۱۵۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۱۷۴/۵۔ موسوعة الفقه الاسلامی ۵۰۳/۵۔

(۳) کنز الدقائق ص: ۳۳۹۔

مضارب کے حوالہ کر دیا جائے۔

مضاربت میں اگر نفع ہو تو اس کو طے شدہ شرح کے مطابق تقسیم کیا جائے گا اور اگر نقصان ہو تو اولا اس کی سابق نفع سے تلافی ہوگی، الا یہ کہ سابق نفع کی تقسیم کے بعد مضاربت کا معاملہ ختم کر دیا گیا ہو، مضاربت جب اپنے اختتام کو پہنچ جائے تو حساب کے تصفیہ کی صورت یہ ہوگی کہ تمام مال کو نقد میں تبدیل کیا جائے گا، جو قرض لوگوں کے ذمہ ہو اس کو وصول کیا جائے گا، اور جو نفع رب المال یا مضارب اس سے قبل لے چکا ہو اس کو بھی شامل کیا جائے گا، پھر پہلے راس المال علیحدہ کیا جائے گا، اور اس سے جو باقی بچے وہ نفع شمار ہوگا، جس کو فریقین باہم تقسیم کرلیں گے، اگر راس المال نکال کر باقی کچھ نہ بچے تو مضارب کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر راس المال بھی پورا نہ ہو سکے تو یہ رب المال کا نقصان متصور ہوگا۔

اس کے جواز ومشروعیت کے بارے میں بھی قرآن کریم میں اشارہ موجود ہے: "**يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ**" (۱) یعنی کچھ لوگ زمین میں چل کر اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں، اس آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ حصولِ رزق کے لئے تگ ودو کرنا چاہئے، مضاربت میں مضارب خوب تگ ودو کرتا ہے، اور متعدد احادیث میں اس کے جواز کی صراحت کی گئی ہے، ایک حدیث میں آپ علیہ السلام نے اس کو برکت کا ذریعہ قرار دیا: "**ثلاث فيهن البركة: البيع إلى أجل، المقارضة، خلط البر بالشعير للبيت**"، (۲) اس کے جواز پر امت کا اجماع بھی ہے، اور زمانۂ قدیم سے اس کا تعامل چلا آرہا ہے، حضور اکرم علیہ السلام بھی حضرت خدیجہ کا مال مضاربۃً ہی ملک شام لے گئے تھے، نیز قیاس وحاجت بھی اس کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں، کیونکہ بہت سے لوگوں کے پاس مال ہوتا ہے، مگر وہ کاروبار کے اصول وآداب سے واقف نہیں ہوتے، جبکہ کچھ اس کے برعکس ہوتے ہیں، پس اس کی اجازت دے کر ہر دو لوگوں کی ضرورت برآری فرمائی گئی ہے۔ (۳)

## دعوی کو تسلیم کرنے کے باوجود صلح کی اجازت:

وَلِحَاجَةِ افْتِدَاءِ يَمِينِهِ جَوَّزْنَا الصُّلْحَ عَنْ إِنْكَارِ الخ: "صلح عن الانکار" یہ ہے کہ کسی شخص پر کچھ دعوی

(۱) المزمل: ۲۰۔

(۲) ابن ماجه/التجارات/الشركة والمضاربة: ۲۲۸۹، ومعنى المقارضة: المضاربة۔

(۳) موسوعة الفقه الإسلامي ۴/ ۲۳۱، ۲۳۰۔

عائد ہو اور وہ اس کا منکر ہو، مدعی اس سے قسم کا مطالبہ کرے، مدعا علیہ قسم سے بچنے کے لئے اس کو کچھ مال دیدے، تاکہ وہ دعوی سے دستبردار ہو جائے اور اس کو قسم نہ کھانا پڑے تو قسم سے بچنے کے لئے یہ عوض دینا شرعاً جائز ہے، اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی قسم بہت بڑی چیز ہے، جس کو دین کی فہم ہو وہ اس کی ہمت نہیں کرسکتا، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما حلفت صادقا ولا کاذبا"(۱) یعنی میں نے پوری زندگی قسم نہیں کھائی، نہ سچی اور نہ جھوٹی، نیز قسم کھانے کے بعد بھی لوگ چہ میگوئیاں کرتے ہیں، اس لئے شریعت نے قسم کے فدیہ کے طور پر کچھ مال دے کر معاملہ کے تصفیہ کی گنجائش دی، حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے متعدد معاملات میں قسم کے عوض مال دے کر صلح فرمائی، مگر واضح رہے کہ یہ مال جو بطور فدیہ دیا گیا اگر مدعی حق بجانب ہو تو اس کیلئے اس کا استعمال حلال ہوگا، ورنہ حرام ہوگا۔(۲)

## عدم حاجت کی بناء پر ایک قسم کے منافع پر اجارہ جائز نہیں:

**وَلِفَقْدِ مَا شُرِعَتْ الْإِجَارَةُ لَهُ الخ**: اجارہ، ضرورت وحاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے کما مر، لہٰذا جہاں ضرورت نہ ہو وہاں اجارہ کا معاملہ جائز نہیں ہوگا، اسی لئے فقہاء نے منافع کے عوض اسی قسم کے منافع کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے، مثلاً مکان کے عوض مکان کرایہ پر لینا، یا گاڑی کے عوض گاڑی کرایہ پر لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ مکان وگاڑی جس منفعت کے لئے مطلوب ہے وہ منفعت اپنے مکان وگاڑی سے حاصل کی جاسکتی ہے، لہٰذا اجارہ کی حاجت وضرورت نہیں۔

اسی طرح اگر کسی چیز کو اس کی اصل منفعت کے علاوہ کسی اور مقصد سے کرایہ لیا جائے یہ بھی جائز نہیں، مثلاً کار کو اس لئے کرایہ پر لیا جائے تاکہ گھر کے سامنے کھڑی کریں اور لوگ ہمیں صاحبِ کار سمجھیں، اس لئے کہ ایسی صورت میں شئے کی اصل منفعت صَرف نہیں ہوتی، لہٰذا عقد اجارہ کی نہ حاجت ہے اور نہ اجازت، البتہ اصل منفعت کے سوا جو منفعت مقصود ہے اس کے لئے عاریت کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۳/ ۳۷۹۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۱۸، تبيين الحقائق ۴/ ۳۰۴، فتح القدير لابن الهمام ۷/ ۱۹۰۔

وَمِنْ التَّخْفِيفِ جَوَازُ الْعُقُودِ الْجَائِزَةِ؛ لِأَنَّ لُزُومَهَا شَاقٌّ فَتَكُونُ سَبَبًا لِعَدَمِ تَعَاطِيهَا وَلُزُومُ اللَّازِمَةِ، وَإِلَّا لَمْ يَسْتَقِرَّ بَيْعٌ وَلَا غَيْرُهُ، وَوَفقنا(۱) عَزْلَ الْوَكِيلِ عَلَى عِلْمِهِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ عَنْهُ، وَكَذَا عَزْلُ الْقَاضِي وَصَاحِبُ وَظِيفَتِهِ. وَمِنْهُ إِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّبِيبِ وَالشَّاهِدِ، وَعِنْدَ الْخِطْبَةِ وَلِلسَّيِّدِ. وَمِنْهُ جَوَازُ النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ لِمَا فِي اشْتِرَاطِهِ مِنْ الْمَشَقَّةِ الَّتِي لَا يَتَحَمَّلُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فِي بَنَاتِهِمْ وَأَخَوَاتِهِمْ، مِنْ نَظَرِ كُلِّ خَاطِبٍ؛ فَنَاسَبَ التَّيَسُّرُ فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ خِيَارُ رُؤْيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ قَبْلَ الرُّؤْيَةِ وَلَهُ الْخِيَارُ لِعَدَمِ الْمَشَقَّةِ، وَمِنْ ثَمَّ قُلْنَا: إِنَّ الْأَمْرَ إِيجَابٌ فِي النِّكَاحِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ، وَمِنْ هُنَا وَسَّعَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فَجَوَّزَهُ بِلَا وَلِيٍّ وَمِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ عَدَالَةِ الشُّهُودِ، وَلَمْ يُفْسِدْهُ بِالشُّرُوطِ الْمُفْسِدَةِ، وَلَمْ يَخُصَّهُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ وَالتَّزْوِيجِ، بَلْ قَالَ: يَنْعَقِدُ بِمَا يُفِيدُ مِلْكَ الْعَيْنِ لِلْحَالِ، وَصَحَّحَهُ بِحُضُورِ ابْنَيْ الْعَاقِدَيْنِ وَنَاعِسِينَ وَسُكَارَى يَذْكُرُونَهُ بَعْدَ الصَّحْوِ، وَبِعِبَارَةِ النِّسَاءِ وَجَوَّزَ شَهَادَتَهُنَّ فِيهِ، فَانْعَقَدَ بِحَضْرَةِ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ، كُلُّ ذَلِكَ دَفْعًا لِمَشَقَّةِ الزِّنَا وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ.

وَمِنْ هُنَا قِيلَ عَجِبْتُ لِحَنَفِيٍّ يَزْنِي. وَمِنْهُ إِبَاحَةُ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ؛ فَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى وَاحِدَةٍ تَيْسِيرًا عَلَى الرَّجُلِ وَعَلَى النِّسَاءِ أَيْضًا لِكَثْرَتِهِنَّ، وَلَمْ يَزِدْ عَلَى أَرْبَعَةٍ لِمَا فِيهِ مِنْ الْمَشَقَّةِ عَلَى الرَّجُلِ فِي الْقَسْمِ وَغَيْرِهِ. وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الطَّلَاقِ لِمَا فِي الْبَقَاءِ عَلَى الزَّوْجِيَّةِ مِنْ الْمَشَقَّةِ عِنْدَ التَّنَافُرِ، وَكَذَا مَشْرُوعِيَّةُ الْخُلْعِ وَالِافْتِدَاءِ وَالرَّجْعَةِ فِي الْعِدَّةِ قَبْلَ الثَّلَاثِ، وَلَمْ يُشْرَعْ دَائِمًا لِمَا فِيهِ مِنْ الْمَشَقَّةِ عَلَى الزَّوْجَةِ. وَمِنْهُ وُقُوعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَوْلَى بِمُضِيِّ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ دَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنْهَا.

**ترجمہ**: اور تخفیف کے (مظاہر میں سے) عقود جائزہ کا جواز ہے، اس لئے کہ ان کا لزوم شاق ہوتا، جو باہمی لین دین نہ ہونے کا سبب بن جاتا، اور عقود لازمہ کے لزوم (میں بھی تخفیف ہے) ورنہ کوئی بیع وغیرہ برقرار نہ رہ پاتی، اور ہم نے وکیل سے حرج کو دور کرنے کے پیش نظر اسکی معزولی کو اس کے علم پر موقوف رکھا اور ایسے ہی قاضی اور صاحب وظیفہ کے عزل کو (ان کے علم پر موقوف رکھا) (اور تخفیف کے

(۱) كذا في النسخة الهندية المتداولة، والصحيح: "وقفنا" بتقديم القاف على الفاء من التوقيف لا من التوفيق.

مظاہر میں سے) طبیب اور گواہ کے لئے (غیر محرم یا ستر کو) دیکھنے کی اجازت ہے، اور پیغام نکاح کے وقت اور آقا کے لئے (بوقت خریداری) دیکھنے کی (اجازت) اور (مظاہر تخفیف میں سے) لڑکی کو دیکھے بغیر نکاح کا جواز ہے، اس لئے کہ ہر نکاح کے پیغام دینے والے کے لئے دیکھنے کی شرط قرار دینے میں وہ مشقت ہے جس کو لوگ اپنی بیٹیوں اور بہنوں کے بارے میں برداشت نہیں کرتے، لہٰذا اس میں تیسیر مناسب ہے، اسی وجہ سے اس میں خیار رؤیت بھی نہیں، برخلاف بیع کے، کہ وہ (مبیع کی) رؤیت سے پہلے بھی صحیح ہے اور اس میں مشتری کو خیار رؤیت بھی حاصل ہے، کہ اس میں کوئی مشقت نہیں، اور اسی (تیسیر کی) وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ نکاح میں صیغۂ امر ایجاب شمار ہوگا برخلاف بیع کے، اور اسی (تخفیف کے پیش نظر) امام ابوحنیفہؒ نے نکاح میں وسعت اختیار کی ہے، چنانچہ انہوں نے نکاح کو بغیر ولی کے جائز قرار دیا اور گواہان کے عادل ہونے کی شرط بھی نہیں رکھی، اور نہ شروط فاسدہ کی وجہ سے نکاح کو فاسد کہا اور نہ اس (کے انعقاد) کو لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ خاص کیا، بلکہ ہر اس لفظ سے جو فی الحال ملک عین کا فائدہ دے منعقد ہونے کی بات کہی، اور اس کو عاقدین کے بیٹوں اور اونگھنے والے اور نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں (بھی) صحیح قرار دیا، جبکہ ان کو نیند اور نشہ کے زوال کے بعد نکاح یاد رہے، اور خود عورتوں کے الفاظ سے بھی (جائز قرار دیا) اور نکاح میں عورتوں کی گواہی بھی جائز رکھی، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا، یہ سب (تخفیفات) زنا اور اس پر مرتب ہونے والی (دنیوی واخروی سزا کی) مشقت سے بچانے کے لئے ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ: حنفی مسلک والے شخص پر مجھے تعجب ہے کہ وہ زنا کیوں کرتا ہے؟ اور انہی (تخفیفات) میں سے چار عورتوں سے نکاح کا جواز ہے، چنانچہ مردوں کی سہولت کے پیش نظر صرف ایک پر اکتفاء نہیں کیا، اور (اسمیں) عورتوں کے لئے بھی (سہولت) ہے، کیونکہ ان کی تعداد زیادہ ہے، اور چار سے زیادہ کی (بھی) اجازت نہیں دی، کیونکہ اسمیں مرد کو باری اور دیگر حقوق (کی ادائیگی) میں مشقت ہوگی، اور انہی (تخفیفات) میں سے طلاق کی مشروعیت ہے، کیونکہ باہمی ناپسندیدگی (پیدا ہونے) کے بعد نکاح کو باقی رکھنے میں مشقت ہے، اور اسی وجہ سے خلع اور اداء فدیہ کا جواز ہے، اور تین طلاق سے قبل عدت میں رجعت (کی اجازت بھی اسی لئے) ہے، اور رجعت ہر حال میں مشروع نہیں کی گئی، کیونکہ اسمیں زوجہ کے حق میں مشقت ہے، اور انہی (تخفیفات) میں سے چار ماہ گذرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کی

جانب سے وقوعِ طلاق کا حکم ہے، تاکہ عورت کو ضرر نہ ہو۔

## عقود جائزہ کے جواز اور عقود لازمہ کے لزوم میں بھی تخفیف ہے:

تشریح: وَمِنْ التَّخْفِيفِ جَوَازُ الْعُقُودِ الْجَائِزَةِ الخ : عقود و معاملات دو قسم کے ہیں :

(۱) عقود جائزہ : یعنی وہ عقود جن کو اپنے طور پر فسخ کیا جاسکتا ہو، خواہ دوسرا فریق فسخ پر راضی ہو یا نہ ہو، پھر ایسے معاملات دو قسم کے ہیں :

(الف) ہر دو فریق کو یہ فسخ کا اختیار ہو، ایسے معاملات یہ ہیں: شرکت، وکالت، مضاربت، وصیت، عاریت، ودیعت، قرض، قضاء اور تمام عہدے، ان معاملات کو ہر فریق جب چاہے دوسرے کی مرضی کے بغیر فسخ کرسکتا ہے۔

(ب) صرف ایک فریق کو فسخ کا اختیار ہو، ایسے معاملات یہ ہیں: رہن: اسمیں مرتہن کو حق فسخ ہے راہن کو نہیں، کتابت: اسمیں غلام کو حق فسخ ہے آقا کو نہیں، کفالت: اسمیں مکفول لہ (قرض خواہ) کو حق فسخ ہے کفیل کو نہیں، امان: اسمیں حربی کافر کو حق فسخ ہے مسلمان امان دہندہ کو نہیں۔

(۲) عقود لازمہ: یعنی وہ عقود جن کو انعقاد کے بعد فریقین کی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں کیا جاسکتا، ایسے عقود یہ ہیں: بیع، صَرف، سلم، تولیہ، مرابحہ، وضیعہ، صلح، حوالہ، اجارہ، مزارعت، مساقاۃ، ہبہ جبکہ کوئی مانعِ رجوع بھی موجود ہو، اداءِ مہر، خلع اور نکاح جبکہ عاقدین عاقل بالغ اور آزاد ہوں۔

عقود میں اصل لزوم ہی ہے کیونکہ قرآن کریم نے تنفیذِ عقود کو لازم کیا ہے :**اوفوا بالعقود** (۱) اور امام اعظم ابوحنیفہ و امام مالک کے مذہب کے مطابق محض ایجاب و قبول سے عقد لازم ہوجاتا ہے اور امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں جب عاقدین بالفعل جدا ہوجائیں اس وقت عقد لازم ہوتا ہے۔ (۲)

ان عقود و معاملات میں جو ''عقود جائزہ'' ہیں ان کا جواز بھی ازراہِ تخفیف ہے، اس لئے کہ اگر ان کو لازم کیا جاتا تو کوئی بھی ان پر اقدام کی جرأت نہ کرتا، جس کی وجہ سے وہ مقاصد اور منافع حاصل نہ ہوتے جس کی وجہ سے ان کو مشروع کیا گیا ہے، اسی طرح جو ''عقود لازمہ'' ہیں ان کے لزوم میں بھی تخفیف

(۱) المائدة: ۱۔

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم / الفن الثالث / أحكام العقود۔ موسوعة الفقه الإسلامي ۱۰ / ۲۳۲۔

وتیسیر ہے، اس لئے کہ اگر وہ لازم نہ ہوتے تو کوئی بھی بیع برقرار نہ رہ پاتی، جو فریق جب چاہتا اس کو فسخ کردیتا، جس سے دوسرے فریق کو خسارہ ونقصان ہوتا۔

## وکیل کی معزولی کے لئے اس کو اطلاع ہونا شرط:

وَوَقَفْنَا عَزْلَ الْوَكِيلِ عَلَى عِلْمِهِ الخ :فقہاء احناف نے وکیل کی معزولی کو اس کے علم پر موقوف رکھا، جب تک اس کو اپنی معزولی کی اطلاع نہ ہو وہ وکیل برقرار رہے گا، لہٰذا اگر مؤکل نے وکیل کو معزول کردیا، مگر ابھی اس کو اطلاع نہیں ہوئی اور اس نے حسب وکالۃ کوئی تصرف کیا تو وہ تصرف مؤکل کی جانب سے شمار ہوگا اور اس پر نافذ ہوگا، وکالۃ اگرچہ عقود جائزہ میں سے ہے جس کی وجہ سے ہر فریق کو اس کے فسخ کا اختیار ہے مگر اس کے فسخ کو وکیل کے علم پر اس لئے موقوف رکھا گیا تاکہ اس کو پریشانی ومشقت نہ ہو، کیونکہ حقوقِ عقد اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اگر بغیر علم کے وہ معزول ہوجائے تو معاملات خراب ہوں گے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام شافعی اور راجح قول کے مطابق امام احمد بن حنبل کے یہاں وکیل اطلاع کے بغیر بھی معزول ہوجائے گا۔

اور وکیل کو معزولی کی اطلاع دینے کے متعدد طریقے ہیں: (الف) اسی کی موجودگی میں اس کو معزول کیا جائے، (ب) بذریعۂ خط یا فون اطلاع دیدی جائے، (ج) کوئی قاصد بھیج کر باخبر کردیا جائے، (د) دو افراد یا کسی ایک عادل یا مستور الحال شخص کے ذریعہ مطلع کردیا جائے، ان سب صورتوں کے ذریعہ دی گئی اطلاع معتبر قرار پائے گی، چنانچہ اس کے بعد اس کا تصرف مؤکل کے حق میں نافذ نہیں ہوگا۔

اور وکیل عزل کی اطلاع سے اس وقت معزول ہوگا، جبکہ وکالۃ سے غیر کا حق وابستہ نہ ہو، اگر اس سے کسی اور کا بھی حق وابستہ ہو تو پھر وکیل معزولی کی اطلاع کے بعد بھی معزول نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہ راہن نے کسی کو رہن کی مدت پوری ہونے پر مال مرہون کے بیچنے اور مرتہن کا قرض ادا کرنے کا وکیل بنایا، تو اس صورت میں راہن جو مؤکل ہے اس وکیل کو معزول نہیں کرسکتا، الا یہ کہ مرتہن راضی ہو، کیونکہ اس مال مرہون کی فروختگی کی وکالۃ سے مرتہن کا بھی حق وابستہ ہے۔

نیز جس طرح مؤکل وکیل کو معزول کرے اس کے لئے وکیل کو مطلع کرنا شرط ہے، اسی طرح

اگر وکیل خود معزول ہو رہا ہو تو اس کے لئے بھی مؤکل کو مطلع کرنا شرط ہے، تاکہ مؤکل دھوکہ میں نہ رہے اور اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔(۱)

اسی طرح قاضی اور صاحب وظیفہ یعنی ملازم کو معزول کرنے کے لئے بھی ان کو مطلع کرنا شرط ہے، اس کے بغیر وہ اپنے منصب وعہدے سے معزول نہیں ہوں گے، اور ان کا فیصلہ وتصرف حسب سابق نافذ ومعتبر ہوگا، کیونکہ ان کی حیثیت بھی وکیل کی ہوتی ہے۔

## طبیب وڈاکٹر کے لئے ضرورۃً غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت:

**وَمِنْهُ إِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّبِيْبِ وَالشَّاهِدِ الخ**: عام احوال میں اجنبی وغیر محرم عورت کو دیکھنا ممنوع وناجائز ہے، مگر مشقت وتنگی کے پیش نظر چند لوگوں کو اور چند مواقع پر اس کی اجازت دی گئی ہے:

(۱) طبیب وڈاکٹر، اس کے لئے اجازت ہے کہ یہ غیر محرم مریض کو دیکھ لے، ظاہر ہے کہ اگر طبیب کو بھی دیکھنے کی اجازت نہ ہو تو اس میں سخت تنگی ودشواری ہے، اس کے بغیر مریض کا علاج مشکل ہوگا۔

البتہ صرف موضعِ مرض دیکھے یا جس قدر مرض کی تشخیص وعلاج کے لئے ضروری ہو اتنا دیکھے، اور اس حد تک دیکھنے کے لئے بھی دو شرطیں ہیں: (الف) عورت کے ساتھ خلوت نہ ہو، کم از کم عورت کا محرم یا شوہر موجود ہو، (ب) کوئی معالج عورت میسر نہ ہو۔ پھر چہرہ وہاتھ پیر معمولی مرض میں بھی دیکھنے کی اجازت ہے اور اس کے علاوہ باقی بدن دیکھنا اس مرض میں جائز ہے جس میں تیمم جائز ہوجاتا ہے اور شرمگاہ اور اس کے ارد گرد کا حصہ دیکھنا صرف شدید ضرورت کے موقعہ پر جائز ہے، (۲) نیز یہ اجازت صرف طبیب اور ڈاکٹر کو ہے، یا جو اس کے ساتھ علاج میں شریک ہوں، باقی اس وقت جو زائد لوگ ہوں ان کے لئے دیکھنا جائز نہیں۔

مرد کے اعضاء مستورہ کے علاج میں بھی یہی تفصیل ہے کہ بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی ان کو دیکھنا جائز ہوگا۔

---

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۴/۴۹۷، کنز الدقائق ص ۲۸۵۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۳/۵۵۵۔

## شاہد وقاضی کے لئے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت:

(۲) شاہد و گواہ :اس کے لئے بھی اجازت ہے کہ یہ گواہی دینے کی نیت سے اوراسی طرح گواہی دیتے وقت عورت کو دیکھ لے، حتی کہ اگر گواہی کے لئے عورت کے مخصوص اعضاء بھی دیکھنے کی حاجت ہوتو اس کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ کوئی عورت موجود نہ ہو۔

حاکم وقاضی کے لئے بھی یہی حکم ہے، ان کو بھی اجازت ہے کہ وہ بوقت فیصلہ غیر محرم عورت پر نگاہ ڈال سکتے ہیں، ان کو بھی یہ اجازت اس لئے ہے کہ اس کے بغیر حقدار کی تعیین اور ملزم کی شناخت اور فیصلہ دشوار ہے۔

## مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت:

(۳) خِطبہ کے موقعہ پر: "خطبہ" خ کے کسرہ کے ساتھ ہے، بمعنی نکاح کا پیغام دینا، اس موقعہ پر بھی اجازت ہے کہ لڑکا لڑکی کو دیکھ لے، اوراس کے دو طریقے احادیث سے ثابت ہیں:

(الف) بالواسطہ دیکھا جائے، مثلاً گھر کی مستورات لڑکی کو دیکھ لیں، اور لڑکے کو مطلع کردیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلیمؓ کو ایک عورت کو دیکھنے کے لئے بھیجا تھا اور فرمایا تھا: "انظری الی عرقوبها وشمی عوارضها" (۱) یعنی اس کی پنڈلیاں دیکھنا اوراس کے دانت دیکھنا، مطلب یہ ہے کہ قدم اور چہرہ دیکھنا، چہرہ سے خوبصورتی کا اندازہ ہوجاتا ہے اور قدم سے صحت وتندرستی کا۔

(ب) بلاواسطہ دیکھنا، یعنی لڑکا خود دیکھے، یہاں اصل اسی صورت کا تذکرہ مقصود ہے، اس کی بھی اجازت ہے، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے ایک لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "انظر الیها فانه احری ان یؤدم بینکما" (۲) یعنی اس کو دیکھ لینا، اس سے تم دونوں میں موافقت اور ہم آہنگی پیدا ہوگی، لیکن اس کے لئے صرف چہرہ اور ہاتھ و پیر دیکھنے کی اجازت ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اس کے علاوہ نہیں، کیونکہ اتنے سے مقصد پورا ہوجاتا ہے، چہرہ سے حسن وجمال اور ہاتھ و پیر سے

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۸/۳۵۔

(۲) الترمذي/النكاح/ماجاء في النظر إلى المخطوبة، النسائي/النكاح/إباحة النظر قبل التزويج۔

صحت وتندرستی کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے۔ اور ایک بار دیکھنا کافی نہ ہوتو بار بار بھی دیکھا جاسکتا ہے، اورغور سے بھی دیکھا جاسکتا ہے، گوشہوت پیدا ہوجائے، البتہ یہ دیکھنا باقاعدہ نہ ہو، بلکہ چھپ چھپا کر یا آمدورفت کے موقعہ پر دیکھ لیا جائے، حضرت جابرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ: حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت دی تھی، تو میں نے ایک لڑکی کو پیغام بھیجا اور میں اس کو چھپ کر دیکھتا تھا، یہاں تک کہ وہ مجھے پسند آ گئی، پھر میں نے اس سے نکاح کرلیا۔(۱)

نیز باقاعدہ دیکھنا اس کو لوگوں کی غیرت بھی پسند نہیں کرتی، جیسا کہ مصنف نے آئندہ ذکر کیا ہے، نیز جیسے لڑکے کو یہ اجازت ہے کہ وہ لڑکی کو دیکھ لے، ایسے ہی لڑکی کو بھی اس کی اجازت ہے، بلکہ فقہاء نے لکھا ہے کہ لڑکی کے لئے لڑکے کو دیکھنا زیادہ ضروری ہے، اس لئے کہ نکاح کے بعد لڑکی ناپسند ہوتو شوہر کے لئے اس کو چھوڑنے کا بھی راستہ کھلا ہوا ہے، اور دوسری شادی کا بھی، جبکہ لڑکی کے لئے یہ دونوں راستے مسدود ہیں۔(۲)

آجکل اس مقصد کے لئے زوجین ایک دوسرے کے فوٹو دیکھتے ہیں، یہ شرعاً جائز نہیں اور اس سے مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ فوٹو کیسے بھی بنائے جاسکتے ہیں۔

نکاح سے قبل ہر دو کے لئے دیکھنے کی اجازت اس لئے ہے کہ نکاح زندگی بھر کا معاملہ ہوتا ہے، یہ ریت کا گھروندا نہیں کہ جب چاہا توڑ دیا اور جب چاہیں بنالیں، اس کے ٹوٹنے سے نکاح کے مقاصد بھی حاصل نہیں ہوتے، شوہر وبیوی کی سابقہ حیثیت بھی باقی نہیں رہتی، اور پورا خاندان متاثر ہوتا ہے، اس وجہ سے نکاح کا اقدام کرنے سے پہلے اس کی اجازت دی گئی۔

## آقا کے لئے بوقت خریداری باندی کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت:

(۴) آقا: آقا کو اگر باندی خریدنے کی ضرورت ہوتو خریدتے وقت وہ اس کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، بلکہ چھو بھی سکتا ہے، خواہ شہوت پیدا ہوجائے، اور اس کے ساتھ خلوت وسفر کی بھی گنجائش ہے، کیونکہ

(۱) أبو داؤد / النكاح / باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزويجها، ولفظه: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر منها إلى مايدعوه إلى نكاحها، فليفعل، قال جابر: فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها، حتى رأيت منها مادعاني إلى نكاحها، فتزوجتها.

(۲) موسوعة الفقه الاسلامی ۳/ ۵۵۵، ردالمحتار ۵/ ۲۳۷۔

آئندہ باندی سے ان امور کی حاجت پیش آئے گی، لہٰذا اس کو اچھی طرح دیکھنے اور جانچنے کی اجازت ہے۔(۱)

وَمِنْهُ جَوَازُ النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ الخ: نکاح کے جواز اور اس کی تمامیت کو دیکھنے پر موقوف نہیں رکھا گیا اور نہ اس میں خیارِ رؤیت دیا گیا، یہ بھی ازراہ تخفیف وتیسیر ہے، اس لئے کہ اگر اس کے بغیر نکاح کے عدم انعقاد اور اس کے ناتمام ہونے کا حکم ہوتا تو اس میں لوگوں کے لئے سخت حرج ومشقت تھی، لوگوں کی غیرت اس کی اجازت نہیں دیتی، کہ وہ نکاح کا پیغام دینے والوں کو اپنی بیٹیاں وبہنیں سامانِ تجارت کی طرح دکھائیں، یا نکاح کرنے والے نکاح کے بعد دیکھ کر نکاح رد کردیں، اس لئے شریعت نے ازراہ سہولت بِن دیکھے نکاح جائز قرار دیا اور اس میں خیارِ رؤیت مشروع نہیں کیا، بیع کی نوعیت چونکہ ایسی نہیں ہے، اس لئے بِن دیکھے بیع کی صورت میں خیارِ رؤیت کا حق رکھا۔

## نکاح کے صیغۂ امر سے انعقاد کا حکم:

وَمِنْ ثَمَّ قُلْنَا: إِنَّ الْأَمْرَ إِيجَابٌ فِي النِّكَاحِ الخ: عقد نکاح میں صیغۂ امر بھی ایجاب کے درجہ میں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے سے اس کی بیٹی کے بارے میں کہے: ''زوجنی بنتك'' کہ اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کردو، وہ شخص کہے: ''زوجتکها'' یعنی میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تم سے کردیا تو یہ نکاح منعقد ہوجائے گا، حالانکہ ایجاب امر کے صیغہ کے ساتھ ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اگر لڑکی والے کے ''زوجتکها'' کے کہنے کے بعد بھی نکاح تام نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر ''زوجتکها'' کے الفاظ کو رد کردے اور نکاح قبول نہ کرے اور لڑکی والے کے لئے یہ بات باعث عار ہوگی، کیونکہ لوگ کہیں گے کہ فلاں شخص نے اپنی لڑکی کے نکاح کی پیشکش کی تھی، مگر اس کو قبول نہیں کیا گیا، اور یہ بات لڑکی کے کسی اور جگہ عقد نکاح میں بھی رکاوٹ بن سکتی ہے، اس لئے نکاح میں صیغۂ امر کو بھی ایجاب تسلیم کیا گیا، اور بیع کو رد کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کی جاتی، اس لئے بیع میں صیغۂ امر ایجاب قرار نہیں دیا گیا۔(۲)

---

(۱) تبیین الحقائق ۲۰/۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۹۶/۲۔

# امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں نکاح کی آسانیاں

## ولی کی موجودگی واجازت شرط نہیں:

وَمِنْ هُنَا وَسَّعَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ الخ: نکاح میں تیسیر وتسہیل کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ نے اس کے انعقاد میں بہت وسعت وگنجائش رکھی ہے، چنانچہ اس کے انعقاد کے لئے ولی کی موجودگی واجازت کو شرط نہیں قرار دیا، عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، خواہ اس کا ولی موجود اور راضی نہ ہو، بشرطیکہ کفو اور مہر مثل کا خیال رکھے، ورنہ ولی کو حق فسخ حاصل ہوگا، (۱) جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں ولی کی اجازت ومنشاء اور اس کی موجودگی کے بغیر لڑکی کا نکاح نہیں ہوسکے گا۔

## گواہان کا عادل ہونا شرط نہیں:

امام صاحبؒ نے نکاح کے گواہان کے لئے عدالت وثقاہت کی بھی شرط نہیں لگائی، فاسق وفاجر گواہان کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہوجائے گا، اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں ان کا عادل وثقہ ہونا شرط ہے۔(۲)

## شروط مفسدہ سے نکاح کے عدم فساد کا حکم:

امام صاحب کے مذہب کے مطابق نکاح میں اگر کسی قسم کی فاسد شرط لگادی جائے تب بھی نکاح منعقد ہوجائے گا اور وہ شرط غیر معتبر اور کالعدم شمار ہوگی، جبکہ بیوع ومعاملات میں فاسد شرط کی وجہ سے امام صاحب اس پورے معاملہ کو فاسد قرار دیتے ہیں۔

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں:

(الف) وہ شروط جو عقد نکاح کے تقاضوں کے موافق اور ان کی مؤید ومؤکد ہوں، مثلاً یہ کہ شوہر پر مہر اور بیوی کے اخراجات اور بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہوگی، ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور ان کا پورا کرنا لازم ہے۔

(۱) كنز الدقائق ص ۱۰۲۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۸۵/۸۔

(ب) وہ شروط جو نکاح کے احکام اور اس کے تقاضوں کے خلاف ہوں، مثلاً یہ کہ شوہر مہر اور نان نفقہ نہیں دیگا، بیوی شوہر کے گھر نہیں رہے گی، ایسی شرطیں بالاتفاق غیر معتبر ہیں اور ان کے باوجود نکاح منعقد ہوجائے گا۔

(ج) ایسی شرطیں جو اگرچہ عقد کا تقاضہ نہ ہوں، مگر احکام نکاح کے خلاف بھی نہ ہوں، مثلاً یہ کہ: شوہر دوسری شادی نہیں کرے گا، بیوی کو سفر میں لے کر نہیں جائے گا، موجودہ مکان کے علاوہ کہیں اور نہیں رکھے گا، ایسی شرطوں سے بھی بالاتفاق عقد فاسد نہیں ہوگا، مگر خود ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے، امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان کو پورا نہیں کیا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ ان کو پورا کرنا مستحب ہے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

(د) ایسی شرطیں جو مقاصد نکاح کے خلاف ہوں، مثلاً یہ کہ شوہر وطی نہیں کرے گا، اتنے دنوں کے بعد اس کو طلاق دینا لازم ہوگا، امام صاحبؒ کے یہاں یہ شرطیں بھی کالعدم ہیں اور نکاح صحیح ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں ان کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، اور امام مالکؒ کے یہاں اگرچہ نکاح ہوجائے گا، مگر دخول سے قبل اس نکاح کو فسخ کرنا واجب ہے، البتہ اگر دخول ہوجائے تو پھر فسخ واجب نہیں ہے۔(۱)

## نکاح کے لئے کسی خاص لفظ کا عدم لزوم:

امام صاحبؒ کے یہاں نکاح کے انعقاد کے لئے خاص لفظ نکاح یا لفظ تزویج لازم نہیں، بلکہ ہر اس لفظ سے نکاح منعقد ہوجائے گا، جو فی الحال تملیک عین اور تا زندگی بقاء نکاح پر دلالت کرتا ہو، مثلاً لفظ بیع، ہبہ، صدقہ، عطیہ، تملیک، قرض، صلح، سلم، صرف، جعل اور بیع وشراء، بشرطیکہ نکاح کی نیت یا اس پر قرینہ موجود ہو اور گواہان بھی سمجھ جائیں کہ نکاح ہورہا ہے، یہی امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے، جبکہ امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں صرف لفظ نکاح یا تزویج ہی سے نکاح منعقد ہوسکتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور لفظ سے نہیں۔

نکاح وغیرہ معاملات میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں وہ چند طرح کے ہیں:

(۱) موسوعۃ الفقہ الإسلامي ۲/۸۔

(الف) وہ الفاظ جو تملیک عین اور تا زندگی بقاء ملک پر دلالت کرتے ہیں، جیسے مذکورہ قسم کے الفاظ، ان میں سے ہر لفظ دوسرے کو فی الحال عین کا مالک بنادینے اور ہمیشہ کے لئے اس عین کے اس کی ملک ہوجانے پر دلالت کرتا ہے، ان سے انعقاد نکاح کا حکم وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔

(ب) وہ الفاظ جو تملیک عین پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ تملیک منفعت پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً: اباحت، عاریت، اجارہ، ان سے بالاتفاق نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(ج) وہ الفاظ جو نہ تملیک عین پر دلالت کرتے ہیں اور نہ تملیک منفعت پر جیسے: رہن، ودیعت، ان سے بھی بالاتفاق نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(د) وہ الفاظ جو آئندہ تملیک عین پر دلالت کرتے ہیں، فی الحال تملیک عین پر دلالت نہیں کرتے، مثلاً: وصیت، کہ یہ لفظ مرنے کے بعد ملکیت پر دلالت کرتا ہے، اس سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(ر) وہ الفاظ جو فی الحال تملیک عین پر دلالت کریں مگر تا زندگی بقاء ملک پر دلالت نہ کریں جیسے لفظ متعہ، کہ یہ لفظ کچھ وقت کے لئے ملکیت کے حصول کو بتلاتا ہے، ہمیشہ ہمیش کے لئے نہیں، اس سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔(۱)

## عاقدین کے بیٹوں کی شہادت سے نکاح کے انعقاد کا حکم:

وَصَحَّحَهُ بِحُضُورِ ابْنَيْ الْعَاقِدَيْنِ الخ: امام صاحبؒ کے یہاں نکاح عاقدین کے بیٹوں کی موجودگی میں بھی ہوجائے گا، البتہ اگر کبھی ان کے نکاح کا معاملہ عدالت میں پہنچے اور قاضی نکاح کا ثبوت طلب کرے تو محض بیٹوں کی گواہی سے قاضی کے یہاں نکاح کا ثبوت نہیں ہوگا، تاوقتیکہ ان کے علاوہ کوئی اور گواہی نہ دیدے اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں عاقدین کے بیٹوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔(۲)

## اونگھ رہے گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم:

اسی طرح امام صاحب کے مذہب کے مطابق اگر گواہ اونگھ رہے ہوں تب بھی نکاح منعقد ہوجائے

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۵۱/۸۔

(۲) موسوعة الإسلامي ۸۷/۸۔

گا، ''نعاس'' کے معنی اونگھنے کے ہیں جس میں سر ہلتا رہتا ہے، اور آنکھیں کھلتی و بند ہوتی رہتی ہیں، اور اگر آنکھیں مستقل بند ہوں، مگر دل میں غفلت پیدا نہ ہوئی ہو اس کو ''سنۃ'' کہتے ہیں، اور اگر آنکھ بند ہونے کے ساتھ دل بھی غافل ہوجائے اس کو ''نوم'' کہتے ہیں(۱)، ان میں سے نعاس وسنۃ کی حالت میں نکاح منعقد ہوجائے گا کہ دل بیدار ہونے کی وجہ سے دل ودماغ ایجاب وقبول کے الفاظ سنیں گے بھی اور سمجھیں گے بھی، البتہ نوم کی حالت میں نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ قلب کے غافل ہونے کی وجہ سے ایجاب وقبول کے الفاظ نہ سنے جاسکیں گے، اور نہ سمجھے جاسکیں گے یہی قول راجح ہے، علامہ زیلعیؒ نے حالت نوم میں بھی نکاح کو صحیح قرار دیا ہے، مگر دیگر فقہاء نے اس کی تردید فرمائی ہے۔(۲)

## نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم:

امام صاحبؒ نے اگر گواہان نشہ میں ہوں تب بھی نکاح کو صحیح قرار دیا، بشرطیکہ نشہ ختم ہونے کے بعد ان کو نکاح یاد رہے، اور اگر نشہ اس قدر زیادہ ہو کہ نشہ کے ختم ہونے کے بعد نکاح یاد نہ آئے تو پھر وہ نکاح منعقد نہیں قرار پائے گا، کہ یہ اس کی علامت ہے کہ انہوں نے ایجاب وقبول کے الفاظ نہ سنے اور نہ سمجھے۔

یہاں مصنفؒ نے یہی قول ذکر کیا ہے لیکن علامہ زیلعیؒ نے تحریر کیا ہے کہ گواہان نشہ میں ہوں تو اس وقت نکاح ہوگا، جبکہ وہ سمجھ رہے ہوں کہ نکاح ہو رہا ہے، گو بعد میں یاد نہ آئے، اور اگر نشہ اتنا زیادہ ہو کہ ان کو معلوم نہ ہو کہ کیا ہو رہا ہے، تو پھر ان کی موجودگی میں نکاح نہیں ہوگا، مصنفؒ نے بھی ''البحر الرائق'' میں یہی قول لکھا ہے(۳) لیکن ان دونوں اقوال کا حاصل ایک ہی ہے، کیونکہ نشہ کے خاتمہ کے بعد یاد اسی وقت رہے گا، جبکہ بوقت نکاح معلوم ومفہوم ہو کہ نکاح ہو رہا ہے اور اگر بوقت نکاح اتنا شعور وفہم نہ ہو تو پھر بعد میں یاد بھی نہ آئے گا۔

## عورت کے ایجاب وقبول سے انعقاد نکاح کی اجازت:

امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق عورتوں کی عبارت سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے، لہذا اگر لڑکی

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة: نعاس ونوم۔

(۲) تبيين الحقائق ۲/ ۹۹، البحر الرائق ۳/ ۹۴، شامی ۲/ ۲۷۳۔

(۳) تبيين الحقائق ۲/ ۹۹، البحر الرائق ۳/ ۹۵۔

اپنا نکاح خود کرے، یا بحیثیت وکیل کسی اور کا نکاح کرائے، یا اپنے نکاح کا کسی اور کو وکیل بنا کر اس کے واسطے سے نکاح کرے تو ان سب صورتوں میں نکاح منعقد ہوجائے گا، اور ائمہ ثلاثہؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت خود نکاح نہیں کرسکتی نہ اپنا اور نہ کسی اور کا۔(۱)

## نکاح کے انعقاد کے لئے گواہان کا مرد ہونا لازم نہیں:

امام صاحب نکاح کے انعقاد کے لئے عورتوں کی شہادت بھی کافی قرار دیتے ہیں، گواہان کا مرد ہونا ہی شرط نہیں قرار دیتے، لہذا ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہوجائے گا، اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں نکاح کے گواہان کا مرد ہونا شرط ہے، کم از کم دو مرد ہوں تب ہی نکاح ہوگا، ورنہ نہیں۔(۲)

## اس قدر آسانیوں کے باوجود زنا کے ارتکاب پر تعجب!

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے مذہب میں نکاح میں یہ سب تیسرات وتخفیفات اس لئے ہیں تا کہ لوگوں کو نکاح کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے اور وہ زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس پر مرتب ہونے والی دنیوی واخروی سزا سے بچ سکیں، حنفی مذہب میں نکاح کی ان تیسیرات وسہولتوں کو دیکھ کر کسی نے کہا ہے: ''**عجبت لحنفي كيف يزني**'' کہ مجھے حنفی المسلک شخص پر تعجب ہے کہ وہ اپنے مذہب میں نکاح کے انعقاد کے اس قدر آسان ہونے کے باوجود کیوں زنا کا ارتکاب کرتا ہے؟

ایک طرف شریعت مطہرہ میں نکاح کی ان سہولتوں کو ملاحظہ کیا جائے اور دوسری طرف اپنے معاشرہ کے حال پر غور کیا جائے، جس تناسب سے اس کے انعقاد میں سہولتیں دی گئی ہیں، اس سے کہیں زیادہ نکاح کو رسومات وخرافات اور غیر ضروری التزامات میں جکڑ دیا گیا ہے۔ **فإلى الله المشتكى**۔

## تعدد ازدواج کی اجازت اور اس کے مصالح:

**وَمِنْهُ إِبَاحَةُ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ الخ**: چار عورتوں سے نکاح کی اجازت بھی تخفیف وتیسیر اور مشقت وحرج کو دور کرنے کے پیش نظر ہے، اس میں مرد وعورت ہر دو کے لحاظ سے سہولت ہے، اگر اس کی اجازت نہ ہوتی تو دونوں کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑ سکتا تھا، مرد کے لئے اس میں اس معنی کر آسانی ہے کہ

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۹۲/۸۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي: ۸/۸۴

بسا اوقات ایک منکوحہ سے مقصد نکاح پورا نہیں ہوتا، کیونکہ بہت سے مردوں میں قوت شہوانیہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، یا موجودہ منکوحہ کے عمر رسیدہ ہونے، یا اس کے کسی اور عارض میں مبتلا ہونے، یا ناپسند ہونے کی وجہ سے اس سے صحبت نہیں کی جاسکتی، ان حالات میں اگر دوسرے نکاح کی اجازت نہ ہوتو انسان حرام کاری کا مرتکب ہوسکتا ہے، جو دنیا وآخرت اور فرد ومعاشرہ ہر لحاظ سے مضر ہے۔

اور اس میں عورتوں کے لئے بھی آسانی ہے، کیونکہ بحیثیت مجموعی دنیا میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، ان کی زندگی عموماً گھر کی چہار دیواری میں گزرتی ہے، یا زائد سے زائد گھر کے اطراف میں، جہاں ان کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا، جبکہ مرد کی زندگی خطرات میں گزرتی ہے، جنگ وقتال کا ذمہ اسی نے سنبھالا ہوا ہے، جس میں بہت سی مرتبہ ایک ہی جنگ میں ہزاروں لاکھوں لوگ لقمۂ اجل بن جاتے ہیں، اس لئے دنیا میں عورتیں مردوں کی بنسبت زائد ہیں، ایسی صورت حال میں اگر موجود مردوں کو ایک سے زائد نکاح کی اجازت نہ ہوتو بہت سی عورتوں کو چھت بھی نصیب نہ ہوسکے گی اور وہ نانِ شبینہ کی بھی محتاج ہوں گی، جس کی وجہ سے وہ دربدر بھیک مانگنے اور اپنی عفت وعصمت کا سودا کرنے پر مجبور ہوں گی، اس وجہ سے شریعت نے ایک سے زائد نکاحوں کی گنجائش عطاء کی ہے۔

نیز نکاح کی اصل غرض وغایت توالد وتناسل ہے، اسی لئے نکاح سے پیشتر لڑکی میں جو امور غور طلب ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ "ولود" یعنی زائد بچے جننے والی ہو، حدیث ہے: "**تزوّجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم**"(۱) یعنی ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو بہت محبت کرنے والی اور بہت بچے جننے والی ہوں، تاکہ میں تمہاری وجہ سے دیگر امتوں پر فخر کرسکوں، جبکہ بسا اوقات عورت بانجھ ہوتی ہے، اس سے اولاد نہیں ہوسکتی، اس لئے مزید نکاحوں کی اجازت دی گئی تاکہ نکاح کا اصل مقصود حاصل ہو، بلکہ اس حدیث کے پیش نظر پہلی منکوحہ سے اولاد ہونے کی صورت میں بھی اگر آدمی میں وسعت ہو اور وہ ازواجات کے حقوق کماحقہ اداء کرسکتا ہو تو ایک سے زائد نکاح مطلوب ومحمود ہے، حصول اولاد کا فطری اور شریعت کا تجویز کردہ طریقہ بھی یہی ہے، آجکل اس کے لئے جو مصنوعی طریقہ وجود پذیر ہوا ہے جس کو ڈاکٹروں کی اصطلاح میں "ٹسٹ ٹیوب بے بی" کہا جاتا ہے، یہ غیر فطری ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے غیر شرعی امور پر مشتمل ہے۔

---

(۱) أبو داود/النكاح/النهي عن تزويج من لم يلد من النساء (۲۰۵۰) النسائي/النكاح/كراهية تزويج العقيم (۳۲۲۷)

لیکن ایک سے زائد نکاح کی اجازت محدود ہے، صرف چار عوتوں تک اس کی اجازت ہے، اور اس میں بھی دو شرطیں لازم ہیں:

(الف) ان کے نفقہ واخراجات پر قدرت ہو، (ب) ان کے مابین نفقہ واخراجات اورشب گزاری میں مساویانہ برتاؤ کیا جائے، البتہ ان ظاہری حقوق میں مساوات کے ساتھ اگر کسی ایک کی جانب قلبی میلان ہوتو وہ غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے معاف ہے، اگر یہ شرطیں مفقود ہوں تو پھر ایک پر اکتفاء کرنا لازم ہے، بلکہ اگر ٹھیک ٹھیک ایک بیوی کے حقوق بھی اداء کرنا ممکن نہ ہوتو پھر ایک کی بھی اجازت نہیں، ایسی صورت میں روزے رکھے کما ورد فی الحدیث۔

اورصرف چار کی اجازت اس لئے ہے کہ ایک تو اس سے زائد نکاح کرنے میں ان کے مذکورہ حقوق کی ادائیگی اوران سب کے ساتھ مساویانہ برتاؤ مشکل ہوگا اورحق تلفی کا امکان بڑھ جائے گا، دوسرے یہ کہ عورت کو مہینہ میں کم وبیش ایک ہفتہ حیض آتا ہے، جسمیں صحبت ممنوع ہے، اور مہینہ میں ہفتے بھی چار ہیں، توحیض کا ہفتہ چھوڑ کر ہر ماہ ایک بیوی کے ساتھ ایک ہفتہ کامل گزارا جاسکتا ہے، اس طرح ازدواجی زندگی منظم طریقے سے گزرے گی، اوراگراس سے زائد بیویاں ہوں تو ایک بیوی کی باری مہینہ بھر کے بعد آئے گی، یا ان کو شوہر کے ساتھ ایک ماہ میں ہفتہ سے کم ساتھ میسر ہوگا، جس میں وہ نظم وانتظام نہیں پیدا ہوسکے گا، جو ہر ماہ مکمل ہفتہ ساتھ گزارنے میں ہے، اس لئے اس اجازت کو چارتک محدود رکھا گیا۔(۱)

تعدد ازدواج کا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو مخالفینِ اسلام کا موضوع ہیں، حالانکہ اسلام اس کا موجد نہیں، اسلام سے قبل تمام مذاہب میں اس کا رواج تھا اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں تھی، جوجس قدر چاہے نکاح کرلیتا تھا، خواہ حقوق اداء ہوں یا نہ ہوں۔ مذہب اسلام نے اس کو محدود کیا اورصرف چار نکاحوں کی اجازت دی، اور اس کے لئے بھی متعدد قیود وشروط لگائیں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ اس طرح لامتناہی شادیوں کے ذریعہ عورتوں پر جوظلم وستم ہوتا تھا اسلام نے اسکو ختم کیا، اور مخالفین الٹا اسلام کو موردِ الزام قرار دیتے ہیں۔

خرد کا نام جنوں پڑگیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

(۱) موسوعۃ الفقہ الإسلامی ۸/۱۷۱۔

## طلاق کی مشروعیت وحکمت:

**وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الطَّلَاقِ الخ**: طلاق کو بھی سہولت وتخفیف کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب زوجین میں باہمی نفرت ہوجائے تو زندگی تلخ ہوجاتی ہے، ایسی صورت حال میں ساری زندگی گھٹ گھٹ کر جینے کے بجائے یہی بہتر ہے کہ طلاق کا کڑوا گھونٹ پی لیا جائے، تاکہ اس کے بعد زوجین اپنی پسند کا راستہ تلاش کرنے میں آزاد ہوں، اس لحاظ سے طلاق کی مشروعیت وجواز کسی نعمت سے کم نہیں، حضرات فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ جیسے نکاح مسرتوں اور خوشیوں میں داخلہ کا دروازہ ہے تو طلاق الجھنوں وپریشانیوں سے نکلنے کا دروازہ ہے۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ عیسائی اور ہندو مذہب جن میں طلاق کا تصور نہیں تھا اور اس کی وجہ سے ان کے یہاں ایک مرتبہ نکاح کے بندھن میں بندھ جانے کے بعد، ہزار تلخیوں کے باوجود اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں تھا، جو ایک غیر فطری تصور ہونے کے ساتھ سخت مشقت ودشواری کا سبب تھا، اس لئے ان مذاہب کے متبعین نے اسلام کے "نظام طلاق" سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے یہاں بھی طلاق کی گنجائش پیدا کی، اور دین اسلام چونکہ دین فطرت ہے اور اس میں انسانی ضروریات کی بھرپور رعایت کی گئی ہے، اس لئے اس میں روز اول سے ہی طلاق کی گنجائش رکھی گئی۔

لیکن طلاق صرف ضرورت کے موقعہ پر اور معقول وجوہات کی بنیاد پر دی جائے، بلاضرورت اور بلا کسی معقول وجہ کے طلاق دینا شرعاً پسندیدہ نہیں، بلکہ حدیث کی صراحت کے مطابق یہ اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ مبغوض اور شیطان کو سب سے زیادہ محبوب ہے: "**أبغض الحلالِ عند اللہ الطلاق**"(۲)

طلاق کی مثال آپریشن کی ہے، موقع بلاموقع اور وجہ بلاوجہ آپریشن نہیں کیا جاتا، اور نہ ہی آپریشن کی ضرورت کے باوجود اس سے گریز عقل مندی قرار دیا جاتا ہے، بلکہ جب مرض اس درجہ بڑھ جائے کہ بلا آپریشن صحت دشوار ہو تو آپریشن کرکے مریض کی جان بچائی جاتی ہے، اسی طرح طلاق موقعہ بلاموقعہ اور بات بے بات دینے کی چیز نہیں، اور جب ازدواجی زندگی تلخ ہوجائے تو پھر اس سے گریز عقل مندی

(۱) البحر الرائق ۳/۲۵۵۔

(۲) أبو داود/ الطلاق/ کراھیۃ الطلاق، رقم الحدیث ۲۱۸۷، ابن ماجہ/ الطلاق/ رقم الحدیث: ۲۰۱۸۔

نہیں، بلکہ طلاق کا اقدام کرکے آئندہ زندگی کو تلخیوں سے بچالینا ہی عقل وشرع کا تقاضہ ہے۔

## خلع کی مشروعیت وحکمت:

وَكَذَا مَشْرُوعِيَّةُ الْخُلْعِ وَالِافْتِدَاءِ الخ: "خلع وافتداء" یعنی عورت کا مہر معاف کرکے یا مزید کچھ مال دے کر شوہر سے علیحدہ ہوجانے کا جواز بھی سہولت وتخفیف کی بناء پر ہے، اس لئے کہ متعدد مصالح کی بناء پر طلاق کا اختیار صرف شوہر کو دیا گیا ہے، اور معاملات کی طرح اس کو عورت اپنے طور پر ختم نہیں کرسکتی، مگر اس بارے میں اس کو بالکل بے دست وپا بھی نہیں کیا گیا، وہ مہر معاف کرکے یا کچھ مال دے کر شوہر کی رضا سے علیحدگی حاصل کرسکتی ہے، اس سے عورت کے لئے بھی آسانی ہوگئی اور یہ معقول بھی ہے، کیونکہ مرد نے بھی بوقت نکاح مال خرچ کیا تھا، تو اگر عورت اس کو ختم کرنا چاہتی ہے تو وہ بھی مال خرچ کرے، البتہ اگر عورت مرد کی کوتاہی کی وجہ سے مال دے کر خلاصی پر مجبور ہو تو مرد کے لئے مال لینا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر مرد کی کوئی کوتاہی نہ ہو تو پھر مال لینے میں کچھ حرج نہیں، تاہم مہر سے زائد لینا پھر بھی مکروہ ہے۔(۱)

## رجعت کی مشروعیت وحکمت:

وَالرَّجْعَةِ فِي الْعِدَّةِ قَبْلَ الثَّلَاثِ الخ: ایک دو طلاق دینے کی صورت میں رجعت کی گنجائش رکھی گئی یہ بھی از راہ تیسیر وتخفیف ہے، اگر طلاق کا لفظ بولتے ہی یکدم نکاح ختم ہوجاتا تو یہ مشقت ونقصان کا سبب ہوتا، کیونکہ نکاح جانی ومالی کوششوں کے بعد انجام پاتا ہے اور دوسرا نکاح بھی آسانی کے ساتھ نہیں ہوتا، اس لئے شریعت نے دو طلاق تک سوچنے، سمجھنے اور رجعت کرنے کا موقع دیا لیکن جس قدر چاہے طلاق کے بعد اس کی اجازت نہیں دی گئی، جیسا کہ زمانۂ جاہلیت میں رواج تھا، کیونکہ پھر اس صورت میں بیوی کو مشقت ہوتی اور طلاق کے وہ مصالح جو اوپر ذکر کئے گئے فوت ہوجاتے، لہٰذا دو سے زائد طلاق کی صورت میں رجعت کی اجازت نہیں دی گئی۔

## ایلاء کی مشروعیت اور حکمت:

اسی طرح ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزر جانے کے بعد از خود طلاق ہوجانے کا حکم بھی تخفیفاً ہے، اس

(۱) رد المحتار ۲/ ۵۶۱۔

لئے کہ چار ماہ کے بعد بھی اگر طلاق نہ ہو تو عورت "فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَة" کا مصداق بن جائے گی، یعنی وہ نہ شوہر کے نکاح سے نکل سکی اور نہ وہ اس کے حقوق اداء کرتا ہے، تو اس کو مشقت سے بچانے کے لئے یہ حکم کیا گیا۔

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكَفَّارَةِ فِي الظِّهَارِ، وَالْيَمِينِ تَيْسِيرًا عَلَى الْـمُكَلَّفِينَ، وَكَذَا التَّخْيِيرُ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ لِتَكَرُّرِهَا بِخِلَافِ بَقِيَّةِ الْكَفَّارَاتِ لِنُدْرَةِ وُقُوعِهَا، وَمَشْرُوعِيَّةُ التَّخْيِيرِ فِي نَذْرٍ مُعَلَّقٍ بِشَرْطٍ لَا يُرَادُ كَوْنُهُ بَيْنَ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَالْوَفَاءِ بِالْـمَنْذُورِ عَلَى مَا عَلَيْهِ الْفَتْوَى، وَإِلَيْهِ رَجَعَ الْإِمَامُ قَبْلَ مَوْتِهِ بِسَبْعَةِ أَيَّامٍ، وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكِتَابَةِ لِيَتَخَلَّصَ الْعَبْدُ مِنْ دَوَامِ الرِّقِّ لِـمَا فِيهِ مِنَ الْعُسْرِ، وَلَمْ يُبْطِلْهَا بِالشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ تَوْسِعَةً- وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْوَصِيَّةِ عِنْدَ الْـمَوْتِ لِيَتَدَارَكَ الْإِنْسَانُ مَا فَرَطَ مِنْهُ فِي حَالِ حَيَاتِهِ وَصَحَّ لَهُ فِي الثُّلُثِ دُونَ مَا زَادَ عَلَيْهِ دَفْعًا لِضَرَرِ الْوَرَثَةِ حَتَّى أَجَزْنَاهَا بِالْـجَمِيعِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَارِثِ، وَأَوْقَفْنَاهَا عَلَى إِجَازَةِ بَقِيَّةِ الْوَرَثَةِ إِذَا كَانَتْ لِوَارِثٍ وَأَبْقَيْنَا التَّرِكَةَ عَلَى مِلْكِ الْـمَيِّتِ حُكْمًا حَتَّى تُقْضَى حَوَائِجُهُ مِنْهَا رَحْمَةً عَلَيْهِ، وَوَسَّعْنَا الْأَمْرَ فِي الْوَصِيَّةِ فَجَوَّزْنَاهَا بِالْـمَعْدُومِ وَلَمْ نُبْطِلْهَا بِالشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ، وَمِنْهُ إِسْقَاطُ الْإِثْمِ عَنِ الْـمُجْتَهِدِينَ فِي الْـخَطَإِ وَالتَّيْسِيرِ عَلَيْهِمْ بِالِاكْتِفَاءِ بِالظَّنِّ وَلَوْ كُلِّفُوا الْأَخْذَ بِالْيَقِينِ لَشَقَّ وَعَسُرَ الْوُصُولُ إِلَيْهِ وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ وَالشَّهَادَاتِ تَيْسِيرًا، فَصَحَّحَ تَوْلِيَةَ الْفَاسِقِ، وَقَالَ: إِنَّ فِسْقَهُ لَا يَعْزِلُهُ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِقُّهُ، لَمْ يُوجِبْ تَزْكِيَةَ الشُّهُودِ حَمْلًا لِحَالِ الْـمُسْلِمِينَ عَلَى الصَّلَاحِ وَلَـمْ يُقْبَلِ الْـجَرْحُ الْـمُجَرَّدُ فِي الشَّاهِدِ- وَوَسَّعَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْقَضَاءِ، وَالْوَقْفِ وَالْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا، فَجَوَّزَ لِلْقَاضِي تَلْقِينَ الشَّاهِدِ وَجَوَّزَ كِتَابَ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي مِنْ غَيْرِ سَفَرٍ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ فِيهِ شَيْئًا مِمَّا شَرَطَهُ الْإِمَامُ وَصَحَّحَ الْوَقْفَ عَلَى النَّفْسِ وَعَلَى جِهَةٍ تَنْقَطِعُ وَوَقْفَ الْـمَشَاعِ وَلَمْ يَشْتَرِطِ التَّسْلِيمَ إِلَى الْـمُتَوَلِّي وَلَا حُكْمَ الْقَاضِي، وَجَوَّزَ اسْتِبْدَالَهُ عِنْدَ الْـحَاجَةِ إِلَيْهِ بِلَا شَرْطٍ، وَجَوَّزَهُ مَعَ الشَّرْطِ تَرْغِيبًا فِي الْوَقْفِ وَتَيْسِيرًا عَلَى الْـمُسْلِمِينَ- فَقَدْ بَانَ بِهَذَا أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ يَرْجِعُ إِلَيْهَا غَالِبُ أَبْوَابِ الْفِقْهِ-

**ترجمہ**: اور (تخفیف کے مظاہر میں سے) ظہار و یمین میں کفارہ کی مشروعیت ہے تاکہ مکلف افراد کو آسانی ہو، اور اسی طرح کفارہ یمین میں اختیار بھی (تخفیفاً) ہے، کیونکہ یمین بار بار واقع ہوتی ہے،

برخلاف بقیہ کفارات کے، کہ وہ کبھی کبھار پیش آتے ہیں، اوراس نذر میں جوایسی شرط پر معلق ہو جس کا وجود مقصود نہ ہو، اس میں کفارۂ یمین اداء کرنے اورامر منذور کو پورا کرلینے کے مابین اختیار کی مشروعیت تخفیفاً ہے، جیسا کہ اسی پر فتوی ہے اورامام صاحب نے اپنی وفات سے سات روز قبل اسی قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، اور(تخفیفات کے مظاہر میں سے) عقد کتابت کی مشروعیت ہے، تاکہ غلام ہمیشہ کی غلامی سے نجات حاصل کرسکے، کیونکہ غلامی میں مشقت ہے، اور سہولت وگنجائش کے پیش نظر اس کو شروطِ فاسدہ کیوجہ سے باطل بھی نہیں قرار دیا، اورانہی (مظاہر تخفیف) میں سے موت کے وقت وصیت کی مشروعیت ہے، تاکہ انسان اس کی تلافی کرسکے جو زندگی کی حالت میں نہیں کرسکا، اور یہ وصیت صرف ثلث مال کی حدتک درست ہے، اس سے زائد نہیں، تاکہ ورثہ کو ضرر نہ ہو، البتہ اگر کوئی وارث نہ ہو تو ہم نے تمام مال کی وصیت کو جائز قرار دیا، اور اگر کسی وارث کے لئے وصیت ہو تو ہم نے اس کو بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف رکھا اور ہم نے میت کے ساتھ نرمی وشفقت کے پیش نظر ترکہ کو حکماً میت کی ملک برقرار رکھا تاکہ اس سے اس کی ضروریات پوری کی جاسکیں، اور ہم نے وصیت کے معاملہ میں وسعت کا پہلو اختیار کیا، چنانچہ معدوم شئے کی بھی وصیت کو جائز قرار دیا اور شروط فاسدہ کی وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا، اورانہی (مظاہر تخفیف) میں سے خطاء کی صورت میں مجتہدین سے گناہ کا سقوط ہے اور(اجتہاد میں) محض ظنی حکم کافی قرار دے کر ان کے لئے سہولت پیدا کرنا ہے اوراگر وہ اجتہاد میں یقینی حکم کے مکلف کئے جاتے تو ان کو دشواری ہوتی اوراس تک پہنچنا ان کے لئے مشکل ہوتا، اورامام ابوحنیفہ نے قضاء وشہادات کے باب میں سہولت کے پیش نظر وسعت کے پہلو کو ملحوظ رکھا، چنانچہ فاسق کی تولیت کو صحیح قرار دیا، اور فرمایا کہ: اس کا فسق اس کو معزول نہیں کرے گا، البتہ اس کو عزل کا مستحق بنادے گا، اور مسلمانوں کے حال کو صلاح پر محمول کرتے ہوئے تزکیۂ شہود کو بھی واجب نہیں قرار دیا اور گواہ کے بارے میں جرح مجرد کو بھی قبول نہیں کیا، اورامام ابویوسفؒ نے قضاء اور وقف میں وسعت کا پہلو اختیار کیا، اور ان دونوں ابواب میں انہی کے قول پر فتوی ہوتا ہے، چنانچہ انہوں نے قاضی کے لئے تلقین شاہد کی اجازت دی اور بغیر سفر کے کتاب القاضی الی القاضی کو جائز کہا، اوراس میں وہ شرائط نہیں لگائیں جو امام صاحب نے لگائی ہیں، اورانہوں نے اپنی ذات پر وقف کو جائز قرار دیا، اورایسی جہت پر بھی وقف کو جائز رکھا جو ختم ہوسکتی ہے، اور مُشاع زمین کے وقف کو درست کہا، اور وقف میں نہ متولی کے سپرد کرنے اور نہ قاضی کے فیصلہ

کی شرط لگائی اور بوقت ضرورت بلاشرط بھی وقف کے تبادلہ کو جائز قرار دیا، اور اس کو شرط کے ساتھ بھی جائز کہا، تاکہ لوگ وقف میں رغبت دکھائیں، اور مسلمانوں کو سہولت ہو، پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ اکثر ابواب فقہ میں جاری ہوتا ہے۔

## کفارات کی مشروعیت وحکمت:

**تشریح** :وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكَفَّارَةِ فِي الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ الخ :ظہار ویمین میں کفارہ کی مشروعیت واجازت بھی از راہ تخفیف ہے، اس لئے کہ ظہار میں اگر کفارہ مشروع نہ ہوتا تو بیوی کی حلت کی کوئی صورت نہ ہوتی، اور یمین میں جس چیز کے بارے میں قسم کھائی ہے وہ تازندگی ممنوع رہتی، اور اگر ایسا ہوتا تو اس میں سخت مشقت وحرج تھا، اس لئے ان میں کفارہ کی گنجائش دی گئی ہے کہ کفارہ ادا کر کے وہ امور انجام دے سکتے ہیں جو ظہار ویمین کی بناء پر ممنوع ہوگئے تھے۔

پھر یمین کا تحقق کثرت سے ہوتا رہتا ہے، جبکہ ظہار وغیرہ امور جن میں کفارہ واجب ہوتا ہے کبھی کبھار وجود پذیر ہوتے ہیں، اس لئے شریعت نے کفارۂ یمین میں اختیار رکھا، خواہ دس فقیروں کو صبح وشام کا کھانا کھلادیا جائے اور خواہ ان کو دس جوڑے دیدیئے جائیں، البتہ روزے اسی وقت رکھنے کی اجازت ہوگی، جبکہ کھانا کھلانے اور دس جوڑے دینے کی استطاعت نہ ہو، اور دیگر کفارات میں یہ اختیارات نہیں ہیں، ان میں دوسری یا تیسری چیز سے کفارہ اسی وقت اداء ہوگا جبکہ پہلی اور دوسری پر قدرت نہ ہو۔

## نذر کی اقسام اور ان کا موجَب:

وَمَشْرُوعِيَّةُ التَّخْيِيرِ فِي نَذْرٍ مُعَلَّقٍ الخ: نذر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نذر مطلق: یعنی کسی چیز کی شرط کے بغیر کوئی چیز اپنے اوپر واجب کرلی جائے، مثلاً یہ کہ میں اللہ کے لئے حج کی نذر مانتا ہوں۔

(۲) نذر معلق: یعنی کسی شرط کے تحقق کی صورت میں کوئی چیز اپنے اوپر واجب کی جائے، پھر شرط دو طرح کی ہوسکتی ہے:

(الف) جس کا حصول اور وقوع مقصود ہو، مثلاً: إن شفى الله مريضي ـــ کہ آدمی چاہتا ہے کہ اس کے مریض کو شفا ہوجائے۔

(ب) جس کا حصول اور وقوع مقصود نہ ہو، مثلاً: إن كلّمتُ زيدا ۔۔۔۔إن زنيتُ ۔۔۔۔اس قسم کی شرطوں کا حصول مقصود نہیں ہوتا، قسم کھانے کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ ان کا ارتکاب نہ ہو۔

ان نذور کا حکم ظاہر الروایہ کے مطابق یہ ہے کہ: نذر خواہ مطلق ہو یا معلق، اور خواہ کسی بھی قسم کی شرط پر معلق ہو، اسمیں شئ منذور کی انجام دہی لازم ہوگی، کفارہ کافی نہیں ہوگا، اور نوادر کی روایت کے مطابق حکم میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ: اگر نذر مطلق ہو یا ایسی شرط پر معلق ہو جس کا حصول و وقوع مقصود ہو، اسمیں مطلقا یا شرط کے تحقق پر شئ منذور کی انجام دہی لازم ہوگی اور اگر نذر ایسی شرط پر معلق ہو کہ جس کا حصول مقصود نہ ہو تو اسمیں شرط کے متحقق ہوجانے پر اختیار ہوگا، خواہ شئ منذور کو انجام دے لے اور خواہ کفارۂ یمین ادا کردے، ہر دو سے ذمہ بری ہوجائے گا۔

امام صاحبؒ نے اپنی وفات سے سات روز قبل اسی نوادر کی روایت کی جانب رجوع فرمالیا تھا، چنانچہ عبد العزیز بن خالد الترمذی (متوفی بعد ۲۰۰ھ) سے منقول ہے: وہ فرماتے ہیں کہ میں امام صاحب کے ساتھ حج کے لئے گیا تھا، جب ہم کوفہ پہنچے تو میں نے امام صاحبؒ سے "کتاب النذور و الکفارات" پڑھی، جب میں اس مسئلہ پر پہنچا تو امام صاحبؒ نے فرمایا: رک جاؤ، ہوسکتا ہے اس مسئلہ میں میری رائے بدل جائے، حج سے واپسی کے بعد امام صاحبؒ کی وفات ہوگئی، تو ولید بن ابانؒ (متوفی بعد ۲۰۰ھ) نے بتلایا کہ امام صاحبؒ نے وفات سے سات روز قبل اپنی سابق رائے سے رجوع فرمالیا تھا اور اس تفصیل کے قائل ہوگئے تھے جو نوادر کی روایت میں مذکور ہے، یہی روایت مفتی بہ ہے اور عام متون میں یہی مذکور ہے، اور یہاں بھی مصنفؒ نے اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن "البحر الرائق" میں مصنف کو تسامح ہوگیا اور وہاں انہوں نے یہ تحریر کردیا کہ مفتی بہ قول کے مطابق یہ اختیار کہ خواہ شئ منذور کو انجام دے لیا جائے اور خواہ کفارۂ یمین دیدے، ہر صورت میں ہے، خواہ کسی قسم کی نذر ہو، علامہ شامیؒ وغیرہ نے اس تسامح پر تنبیہ فرمائی ہے۔ (۱)

## عقدِ کتابت کی مشروعیت وحکمت:

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكِتَابَةِ الخ: کتابت یعنی غلام کا اپنے آقا سے کچھ معاوضہ دے کر آزادی کا معاملہ

(۱) ردالمحتار ۳/۶۹، البحر الرائق ۴/۳۲۰، التحقيق الباهر۔

معاملہ کرنا بھی ان معاملات میں سے ہے جو از راہِ تخفیف مشروع ہیں ،اس کا مقصد یہ ہے کہ غلام کو ہمیشہ کی اس غلامی سے نجات ملے جو سراسر مشقت وذلت ہے ، اور تا کہ آزادی کا حصول آسان ہو اس عقد کو شروطِ فاسدہ کی وجہ سے بھی باطل نہیں قرار دیا گیا،مثلاً یہ شرط لگادینا کہ :غلام شہر سے باہر نہیں جائے گا ، فلاں شخص سے معاملہ نہیں کریگا ، یا فلاں کاروبار وملازمت نہیں کریگا ، تو ان شرطوں کے لگانے کے باوجود یہ معاملہ فاسد نہیں ہوگا ، بلکہ خود یہ شرطیں غیر معتبر ہوں گی ، البتہ اگر اصل عقد میں کچھ فساد ہو مثلاً یہ کہ بدل کتابت : خمر یا خنزیر وغیرہ مقرر ہو تو پھر یہ عقد کتابت فاسد ہوجائے گا۔(۱)

## اسلام میں غلامی کی حقیقت

غلامی کا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس کی بنیاد پر نام نہاد حقوقِ انسانی کے علمبرداروں نے اسلام کو ہدفِ ملامت بنایا ہے ، حالانکہ اسلام تعدد ازواج کی طرح غلامی کے نظام کا بھی موجد نہیں ہے ، اسلام سے قبل غلامی کا نظام چلا آتا ہے ،جس کا کوئی ضابطہ و اصول نہیں تھا ، کوئی بھی طاقتور کسی بھی کمزور کو جب چاہتا غلام بنالیتا تھا اور وہ پھر غلام بنالینے والے کے رحم وکرم پر ہوتا تھا ، نہ اس کی آزادی کی کوئی سبیل تھی اور نہ اس کے ساتھ انسانی سلوک روا رکھا جاتا تھا ، اسلام نے آنے کے بعد اسمیں متعدد اصلاحات کیں :

اولاً : تو غلامی کے تمام دروزے بند کرتے ہوئے صرف ان کفار کو مصلحۃً وضرورۃً غلام بنانے کی اجازت دی جو جنگ کے لئے مقابلہ پر آئیں اور ان سے کوئی معاہدہ بھی نہ ہو ، اور اس صورت میں بھی غلام ہی بنانا لازم نہیں ، اور بھی اختیارات ہیں جو قرآن وسنت میں مذکور ہیں ، اور جس مصلحت وضرورت کے پیش نظر اس کی اجازت دی وہ یہ ہے کہ اگر ان کو حکومتوں کے عام معمول کی طرح قید خانہ میں رکھا جائے تو اولاً تو اسمیں بڑے مصارف آتے ہیں ، دوسرے یہ کہ وہ اسلامی تعلیمات کے عملی مشاہدہ سے محروم ہوجاتے ہیں جو اسلام کو سمجھنے اور قبول کرنے میں سب سے زیادہ معین ہوتا ہے ، اسلئے اسلام نے غلامی کے اس ایک راستہ کو استثنائی طور پر کھلا رکھا۔

ثانیاً : اسلام نے غلاموں کے بھی حقوق بیان فرمائے ، ان کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید فرمائی ، اپنے

(۱) التحقيق الباهر۔

اپنے ہی جیسے کھانا کھلانے اور کپڑے پہنانے اور ان کی عزتِ نفس کا خیال رکھنے کا حکم فرمایا، تا کہ وہ اسلام سے قریب ہوں، چنانچہ اس حسن سلوک کے نتیجہ میں نہ جانے کتنے غلام مسلمان ہوئے اور انہوں نے اسلام کے لئے ہر طرح کی خدمات انجام دیں۔

ثالثاً: ان کی آزادی کے متعدد راستے کھولے چنانچہ ویسے ہی آزاد کرنے کے فضائل بیان فرمائے، کفارات میں آزاد کرنے کا حکم دیا، ان کی آزادی کے لئے مختلف معاملات کتابت، تدبیر، استیلاد وغیرہ مشروع کئے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام میں مذکورہ مصلحت وضرورت کے پیش نظر غلام بنالینے کی اجازت ضرور ہے، مگر اسلام اس کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا، اسی وجہ سے حدیث وفقہ کی کتابوں میں عتاق اور اس کی مختلف صورتوں کیلئے تو عناوین ملتے ہیں، مگر لوگوں کو غلام بنانے کے لئے کوئی عنوان نہیں ملے گا۔

## وصیت کی مشروعیت وحکمت:

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْوَصِيَّةِ عِنْدَ الْمَوْتِ الخ: وصیت کی مشروعیت بھی از راہِ تخفیف ہے، تا کہ انسان زندگی میں کی گئی کوتاہیوں کا تدارک کر سکے، فوت شدہ فرائض و واجبات کی تلافی کر سکے، زندگی کے خاتمہ کے وقت کچھ امور خیر انجام دے کر آخرت کے لئے ذخیرہ کر سکے، لیکن یہ وصیت صرف ثلث مال کی حد تک جائز ہے، اس سے زائد نہیں، کیونکہ اگر تمام مال کی وصیت کی اجازت دی جاتی تو اسمیں ورثہ کا ضرر تھا، وہ خالی ہاتھ رہ جاتے، جبکہ قرابت دار ہونے کے سبب وہ مرحوم کے مال کے زیادہ مستحق ہیں، کہ زندگی میں اور بعد از مرگ بھی وہی انسان کے کام آتے ہیں، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ: ورثہ کے لئے مال چھوڑ کر جانا ان کو خالی ہاتھ چھوڑ کر جانے سے بہتر ہے،(۲) ہاں اگر کوئی وارث نہ ہو تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق تمام مال کی وصیت کی جاسکتی ہے، کیونکہ جس وجہ سے تمام مال کی وصیت ممنوع تھی وہ موجود نہیں، لہذا ایسی صورت میں تمام مال کی وصیت کی اجازت ہوگی، تا کہ وہ منافع بخوبی حاصل ہوں جو اوپر مذکور ہوئے، اور امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے یہاں ایسی صورت میں بھی صرف

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تکملة فتح الملهم ۱/۲۶۲۔

(۲) ونص الحديث: إنک إن تذر ورثتک اغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس الخ. متفق عليه (مشكوة، باب الوصايا ص ۲۶۵)

ثلث مال تک کی وصیت نافذ ہوگی اور باقی دوثلث بیت المال میں جمع ہوگا۔(۱)

اور اگر وارث ہی کے لئے وصیت کی جائے تو وہ بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ اجازت دیدیں تو وہ نافذ ہوگی ورنہ نہیں، اسلئے کہ تمام ورثہ کے حصص از روئے شرع طے شدہ ہیں، اب اگر کسی وارث کو اس کے مقررہ حصہ سے زائد دیا جائے گا تو یہ باقی ورثہ کی تکلیف کا باعث ہوگا کہ زائد دینے سے ان کا حصہ کم ہوگا، لہذا وارث کے حق میں کی گئی وصیت کو باقی ورثہ کی اجازت پر موقوف رکھا گیا۔ اور اجازت بھی اسی وارث کی معتبر ہوگی جو عاقل، بالغ اور حالت صحت میں ہو اور موصی کے انتقال کے بعد اجازت دے، ناعاقل، نابالغ اور مرض الموت میں مبتلا شخص کی اجازت معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی وارث نے موصی کی زندگی ہی میں اجازت دیدی، اس کا بھی اعتبار نہیں، موصی کے انتقال کے بعد وہ اس کو رد بھی کرسکتا ہے۔ اور امام مالکؒ وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیتے ہیں، لہذا ورثہ کی اجازت کے باوجود بھی ایسا وارث صرف اپنے مقررہ حصہ کا مستحق ہوگا، اور فرقۂ شیعہ کے یہاں وارث کے لئے اسی طرح وصیت معتبر ہے، جیسا کہ غیر وارث کے لئے، خواہ ورثہ اجازت دیں یا نہ دیں، بہرصورت ایسے وارث کو وصیت کردہ مال بھی ملے گا۔(۲)

اسی طرح امام صاحب کے مذہب کے مطابق میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ حکماً اسی کی ملک برقرار رہتا ہے، تاکہ اس کے مال سے اس کی تجہیز وتکفین کی ضرورت کو پورا کیا جاسکے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اس کو ادا کیا جاسکے، چنانچہ اولا اس کے ترکہ سے یہ امور انجام دیئے جائیں گے، اس کے بعد جو مال بچے گا وہ ورثہ میں تقسیم ہوگا، میت کا ترکہ حکماً اسی کی ملک برقرار رہنے کا حکم اسلئے ہے تاکہ مذکورہ بالا حقوق اداء کئے جاسکیں، اگر یہ حکم نہ ہو تو ان حقوق کی ادائیگی ورثہ کے رحم وکرم پر ہوگی، خواہ ادا کریں یا نہ کریں۔

امام صاحبؒ نے وصیت میں وسعت کا پہلو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ معدوم شئ کی وصیت کو بھی جائز قرار دیا اور شروط فاسدہ کی وجہ سے بھی اس کو باطل نہیں کہا، البتہ معدوم شئ دوطرح کی ہوتی ہے:

(الف) معدوم ہونے کے باوجود اس کے تملیک وتملک کی اجازت ہو، مثلا: غلہ اور پھل؛ کہ

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۹/ ۵۷

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۹/ ۴۹۔

مزارعت ومساقات اور بیع سلم کے ذریعہ ان کے تملیک وتملک کی اجازت ہے، منفعت؛ کہ اجارہ کے ذریعہ اس کا تملیک وتملک مشروع ہے، ایسے ہی جانور کا حمل؛ کہ اسمیں بھی وراثت کے ذریعہ تملیک و تملک ہوتا ہے۔

(ب) ایسا معدوم کہ اسمیں تملیک وتملک مشروع نہ ہو، مثلا: آئندہ پیدا ہونے والے جانور، کہ کسی عقد کے ذریعہ ان کی تملیک وتملک جائز نہیں۔ امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق پہلی قسم کی معدوم چیز کی وصیت تو درست ہے، دوسری قسم کی نہیں، اور جمہور فقہاء ہر قسم کی معدوم شیٔ کی وصیت درست قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح مجہول شی، غیر مقدور التسلیم چیز مثلا: اڑتا ہوا پرندہ اور شیٔ مشاع ان کی بھی وصیت جائز ہے، جبکہ ایسی اشیاء کی بیع وغیرہ درست نہیں۔ اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ وصیت ''اوسع العقود'' ہے یعنی جتنی زیادہ نرمی اور گنجائش اسمیں ہے، دیگر عقود ومعاملات میں نہیں ہے۔ (۱)

## اجتہادی خطاء کا تفصیلی حکم:

وَمِنْهُ إِسْقَاطُ الْإِثْمِ عَنِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْخَطَإِ الخ: شریعت کی تخفیفات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر مجتہدین سے خطاء ہوجائے تو ان کو گناہ نہیں ہوگا، بلکہ حدیث کی صراحت کے مطابق خطاء ہوجانے کے باوجود وہ ثواب کے مستحق ہوں گے، اور اگر اجتہاد درست واقع ہو تو پھر دوہرا ثواب ہے:

**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد۔ (۲)**

اور مجتہدین کے لئے یقینی حکم تک رسائی بھی لازم نہیں، بلکہ ظن اور غالب گمان کی حد تک وہ جس کو درست سمجھ کر اختیار کرلیں، کافی ہے، لیکن یہ حکم ان فروعی وعملی مسائل کا ہے جن کے بارے میں قطعی دلائل موجود نہیں، جیسے: عبادات ومعاملات کے جزوی اور ذیلی مسائل، اسی وجہ سے انمیں ظن اور غالب گمان پر مبنی رائے پر عمل کو کافی قرار دیا گیا، کہ قطعی دلائل نہ ہونے کی وجہ سے یقینی حکم تک رسائی دشوار

(۱) تبيين الحقائق ۶/۲۰۴، موسوعة الفقه الإسلامي ۹/۵۳۔

(۲) البخاري/ الاعتصام بالكتاب والسنة/ إذا اجتهد الحاكم، رقم الحديث: ۷۳۵۲، مسلم/ الحدود/ بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، رقم الحديث: ۱۷۱۶۔

ہے۔ اور ایسے ہی مسائل اجتہاد کا محل ہوتے ہیں، کیونکہ انمیں شریعت نے مصلحۃً کوئی ایک پہلو متعین نہیں کیا، ان کو امت کے اجتہاد پر چھوڑ دیا، امت کے اجتہاد کے حامل افراد اجتہاد کر کے جو پہلو اختیار کرلیں اسی کے مطابق عمل آوری کافی ہوجائے گی، خواہ ان کے اجتہادات مختلف ہوں۔

ان کے علاوہ اعتقادی مسائل جیسے توحید، رسالت وغیرہ، اصولی مسائل جیسے :اجماع، قیاس، خبر واحد کا حجت ہونا وغیرہ اور وہ فروعی اور عملی مسائل جن کے بارے میں قطعی دلائل موجود ہیں جیسے: نماز، روزہ، وغیرہ کی فرضیت، یہ سب مسائل اجتہاد کا محل نہیں، انمیں قطعی دلائل سے مطلوبہ حق متعین ہے، جس سے انحراف خطاء اور گناہ ہے، بلکہ اگر انحراف ایمانیات اور ایسے مسائل میں ہو جو ضروریات دین میں شمار ہیں تو کفر بھی ہے، ان کے محل اجتہاد نہ ہونے کی وجہ سے جمہور امت ان میں متفق ہے اور پہلی قسم کے مسائل میں صحابۂ کرام، تابعین عظام، ائمہ مجتہدین اور اسلاف امت سب کی آراء مختلف ہیں۔

## مجتہدین کی مختلف آراء کے خطاء وصواب کا مسئلہ:

پھر یہ مسائل جو محل اجتہاد ہیں اور جن میں مجتہدین کی آراء مختلف ہیں ان میں بالاتفاق خطاء معفوعنہ ہے، مگر اہل علم میں یہ بحث ہوئی ہے کہ ازروئے واقعہ کیا ہر مجتہد کی رائے صواب کہلائے گی، یا صرف ایک مجتہد کی رائے صواب قرار پائے گی اور باقی مجتہدین کی رائے خطاء؟ بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ہر مجتہد کی رائے صواب ہے، خواہ وہ ازروئے واقعہ غلط ہو یا صحیح، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قراءات کا اختلاف، کہ ہر قراءت صواب ہے، اور ہر راویِ قراءت مصیب، نیز حدیث پاک میں اسی قسم کے مسائل میں اختلاف کے بارے میں وارد ہوا ہے: ''**اختلاف أمتي رحمة**''(۱) اس میں ''اختلاف'' پر ''رحمت'' کا اطلاق اس بات کیطرف مشیر ہے کہ اختلافی مسائل میں ہر رائے صواب ہے اور ہر مجتہد مصیب، مگر جمہور اہل علم اس کے قائل ہیں کہ کوئی ایک مجتہد ہی مصیب اور اس کی رائے صواب ہے اور باقی مخطئ ہیں، اس لئے کہ خود حدیث پاک میں مجتہدین کو مخطئ ومصیب کہا گیا ہے، اور اسی لحاظ سے ان کے اجر وثواب میں تفاوت رکھا گیا ہے، وہ حدیث اوپر گزر چکی، حضرات صحابۂ کرام کا تعامل بھی اسی طرف مشیر ہے، چنانچہ وہ اجتہادی مسائل میں اپنی رائے بیان کرتے وقت یہ کہا کرتے تھے: ''**إن كان خطأ فمني وإن كان صوابًا**

(۱) أورده السيوطي في الجامع الصغير رزيادته، رقم الحديث :۱۲۴۳۔

فمن اللہ“ ،جس سے معلوم ہوا کہ اجتہاد خطاء بھی ہوسکتا ہے، اور جس حدیث میں اختلاف کو رحمت کہا گیا ہے وہ عمل کے مختلف پہلو ظاہر ہوجانے سے جو سہولت وگنجائش پیدا ہوئی ہے اس کے پیش نظر ہے، اجتہادی آراء کے خطاء وصواب سے اس کا تعلق نہیں ہے۔(۱)

## فاسق شخص کی تولیت اور عزل کا حکم:

**وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ وَالشَّهَادَاتِ الخ:** امام اعظم ابوحنیفہؒ نے قضاء وشہادات کے باب میں بھی وسعت کے پہلو کو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے فاسق وفاجر شخص کے قاضی ومتولی بننے کو درست قرار دیا ہے، لہٰذا اگر امیر وحاکم نے ایسے شخص کو قاضی ومتولی مقرر کردیا تو وہ قاضی ومتولی ہوجائے گا، یعنی اسکے فیصلے نافذ ومعتبر ہوں گے، اسی طرح اگر کوئی عہدۂ قضاء پر فائز ہو اور فسق کا ارتکاب کرے تو وہ بھی فسق کی بناء پر قضا سے معزول نہیں ہوگا، البتہ مستحق عزل ہوجائے گا اور جب تک معزول نہ ہو اس کے فیصلے نافذ ومعتبر ہوں گے، اس لئے کہ قضاء کا مقصود لوگوں کے حقوق دلوانا ہے اور فاسق وفاجر شخص بھی یہ کام انجام دے سکتا ہے، نیز اس کے عہدۂ قضاء پر فائز ہونے کو نادرست قرار دینے کی صورت میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے، کہ یا تو ان کو حق ہی نہیں مل سکے گا، یا دیر سے ملے گا، جس میں دشواری وحرج ہے، تاہم ایسے شخص کو قاضی ومتولی نہیں بنانا چاہیئے، اور بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔

اور ائمۂ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسق وفاجر کو قاضی بنانا جائز نہیں اور نہ وہ قاضی بنے گا، لہٰذا اس کے فیصلے بھی نافذ ومعتبر نہیں ہوں گے۔(۲)

## فاسق شخص کے منصب افتاء پر فائز ہونے کا حکم:

اور فاسق وفاجر شخص مفتی ہوجائے گا یا نہیں؟ یعنی اس سے فتوی پوچھنا اور فتوی کے باب میں اس کی رائے پر عمل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس میں دونوں قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ مفتی ہوجائے گا، اس لئے کہ اگرچہ وہ خود فاسق ہے، لیکن تغلیط سے بچنے کے لئے وہ لوگوں کی صحیح رہنمائی کا التزام کرے گا، کہ ہر شخص اپنی تغلیط سے بچنا چاہتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا شخص مفتی نہیں ہوگا، اس لئے کہ فتوی دینی

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ۲/۹ ۱۱۱۔

(۲) تبيين الحقائق ۴/۱۷۶۔

وشرعی رہنمائی کا نام ہے اور دیانات میں فاسق کا قول معتبر نہیں، یہی قول راجح ہے۔(۱)

## تزکیۂ شہود کا مفہوم، طریقہ اور حکم:

امام صاحب مسلمانوں کے حالات صلاح وسداد پر محمول ہونے کے پیش نظر گواہوں کے تزکیہ کو بھی واجب نہیں قرار دیتے، البتہ اگر معاملہ حدود وقصاص کا ہو، یا فریق مخالف کو گواہان کی ثقاہت وعدالت پر اعتراض ہو تو پھر گواہان کا تزکیہ لازم ہے۔ تزکیۂ شہود یہ ہے کہ گواہان کے بارے میں یہ تحقیق کی جائے کہ وہ عادل ومعتبر ہیں یا نہیں؟ جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی تحقیق وتفتیش ضروری نہیں، گواہان کی ظاہری عدالت پر اعتماد کافی ہے، سوائے ان دوصورتوں کے جو اوپر مذکور ہوئیں اور صاحبینؒ کے یہاں ہر معاملہ ومقدمہ میں گواہان کا تزکیہ ضروری ہے، یہی ائمہ ثلاثہؒ کا مذہب ہے، اور امام صاحب کے مطابق مذکورہ دونوں صورتوں میں اور صاحبین کے مطابق جملہ مقدمات میں تزکیہ سِرّاً بھی ہوگا اور علناً بھی، سِرّاً تزکیہ یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کو گواہان کے علاقہ میں بھیجے اور وہ ان کے حالات کی تحقیق کرکے قاضی کو رپورٹ دیں، اور علناً تزکیہ یہ ہے کہ ان کے ثقہ ہونے پر باقاعدہ شہادت پیش ہو، جس میں گواہان ان کے ثقہ ومعتبر ہونے کے بارے میں گواہی دیں، علناً تزکیہ میں چونکہ فتنہ کا اندیشہ ہے اس لئے متأخرین فقہاء نے صرف سِرّاً تزکیہ کو کافی قرار دیا(۲)، البتہ موجودہ حالات میں فسق وفجور کی کثرت کے پیش نظر عادل گواہ میسر ہونا مشکل ہیں، اسی وجہ سے متأخرین فقہاء نے عدالت کے معیار میں بھی بہت تخفیف کی ہے، چنانچہ انھوں نے ہر اس شخص کی شہادت کو قابل قبول قرار دیا ہے کہ جس کے ظاہر حال سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ سچ بول رہا ہے، خواہ اس میں دیگر اسباب فسق موجود ہوں۔ اس لحاظ سے اگر امام صاحب کے قول کے مطابق گواہان کی صرف ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

## جرح مجرد اور جرح غیر مجرد کا مفہوم اور حکم:

امام اعظم ابوحنیفہؒ شاہد کے بارے میں جرح مجرد کو بھی قبول نہیں کرتے، اور اس کی وجہ سے اس کی

(۱) ردالمحتار ۲۹۸/۴۔

(۲) ردالمحتار ۳۷۲/۴۔

شہادت کو رد نہیں کرتے، جرح کی دو قسمیں ہیں: جرح مجرد اور جرح غیر مجرد:

(الف) جرح مجرد یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مجروح پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد نہ ہوتا ہو، مثلاً کسی کے بارے میں یہ کہنا کہ: وہ فاسق وفاجر ہے، عادی زانی اور عادی شرابی ہے، اس جرح کو قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ محض فسق وفجور اور گناہ کے ارتکاب سے انسان پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد نہیں ہوتا، اور جب دنیوی لحاظ سے اس پر کوئی حق عائد نہیں ہوا تو وہ مردود الشہادۃ بھی نہیں ہوگا کہ دنیا میں احکام ظاہر پر لگتے ہیں، چونکہ اس جرح پر کوئی ظاہری حکم مرتب نہیں ہوتا، اس لئے اس کو "جرح مجرد" کہتے ہیں۔

(ب) جرح غیر مجرد یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مجروح پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد ہوتا ہو، مثلاً یہ کہا جائے کہ: وہ زنا کرتے ہوئے پکڑا گیا ہے، یا شراب پی رکھی ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس نے فلاں کا مال چھینا ہے یا فلاں کو عمداً قتل کیا ہے، ان میں سے پہلی قسم کی جرح میں شرعی حق یعنی حد عائد ہوتی ہے اور دوسری جرح میں انسانی حق یعنی ضمان عائد ہوتا ہے، تو یہ جرح مسموع ہوگی اور اس کی وجہ سے شاہد مردود الشہادۃ قرار پائے گا، کیونکہ ایسی صورت میں انسان ظاہراً فاسق وفاجر قرار پا رہا ہے۔ اس کو "جرح مرکب" بھی کہا جاتا ہے، کہ اس جرح پر دنیوی حکم مرتب ہو رہا ہے۔(۱)

## قضاء ووقف میں امام ابو یوسفؒ کی اختیار کردہ توسیعات:

**وَوَسَّعَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْقَضَاءِ وَالْوَقْفِ الخ**: امام ابو یوسفؒ نے بھی قضاء اور وقف کے باب میں بہت سے مسائل میں وسعت وگنجائش کا پہلو اختیار کیا ہے، اور ان دونوں ابواب ومعاملات میں انہی کے قول پر فتوی ہوتا ہے، کیونکہ وہ قاضی کے عہدے پر فائز ہوئے اور اسلامی تاریخ کے پہلے قاضی القضاۃ (Cheefjustice) بننے کا بھی شرف حاصل ہوا اور قاضی کی ذمہ داریوں میں امورِ وقف کی انجام دہی بھی شامل ہے تو انہوں نے وقف کے معاملات بھی دیکھے ہیں اور اس کے بارے میں فیصلے فرمائے ہیں، ان کے اس تجربہ کی بناء پر متاخرین فقہاء نے ان معاملات میں ان کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، ایسے چند مسائل یہ ہیں:

(۱) تبيين الحقائق ۲۲۹/۴، حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۲۵۲/۳، ۲۵۳، رد المحتار ۲۸۵/۴۔

## تلقین شاہد:

(۱)تلقین شاہد کامسئلہ: تلقین شاہد یہ ہے کہ گواہ کولقمہ دیاجائے کہ ایسے نہیں ایسے کہو، یا از خود گواہی کے الفاظ کہہ کراس سے تصدیق کرائی جائے، امام ابویوسفؒ اس کی اجازت دیتے ہیں، بشرطیکہ تہمت کا امکان نہ ہو، اگرتہمت کا امکان ہوتو پھراجازت نہیں، مثلاً یہ کہ دوہزارروپے کادعوی ہو اور گواہ ایک ہزار ذکرکرے تو قاضی کواجازت نہیں کہ اس کو دوہزار کالقمہ دے، جب تہمت کا امکان نہ ہو، تو اس کی اجازت اس لئے ہے کہ شہادت وگواہی بڑی اہم چیز ہے اورانسان پرعدالت کا رعب طاری ہوتا ہے،جس کی وجہ سے بسااوقات شاہد گواہی کے الفاظ درست نہیں کہہ پاتا، یا کچھ چھوڑ دیتاہے،امام ابویوسفؒ کو اس کاخوب تجربہ ہے، اس لئے امام ابویوسفؒ اس کی اجازت دیتے ہیں، الایہ کہ تہمت کاامکان وقرینہ ہو، اورحضرات طرفینؒ کے یہاں کسی بھی صورت میں اس کی اجازت نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس میں ایک فریق کے ساتھ ہمدردی اوراس کی جانب میلان ہے،جوممنوع ہے۔(۱)

## کتاب القاضی الی القاضی:

(۲) کتاب القاضی الی القاضی کا مسئلہ:یعنی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو مقدمہ کی کارروائی ارسال کرنا،جس کی دوصورتیں ہیں:

(الف) اپنا کیاہوافیصلہ لکھ کر ارسال کرے، اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ مثلاً زمین جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیاہے،وہ دوسرے قاضی کے علاقہ میں ہو،تو حقدار کواس پرقبضہ دلانے کے لئے فیصلہ اس کے پاس بھیجاجائے۔

(ب)صرف گواہان کی گواہی اور بیان تحریر کرکے ارسال کیاجائے، اس کی ضرورت تب پیش آتی ہے جبکہ مثلاً مدعاعلیہ دوسرے قاضی کے علاقہ میں رہتاہو اورپہلے قاضی کے پاس اس کی حاضری کسی وجہ سے ممکن نہ ہو۔

قضاء کاکام چونکہ نہایت اہم اوراحتیاط کامتقاضی ہے اس لئے امام صاحبؒ نے اس کاروائی کی ترسیل کے لئے سخت شرائط مقرر کی ہیں، تاکہ کسی قسم کی جعل سازی کا موقعہ نہ رہے، وہ شرائط یہ ہیں:

(۱)تبیین الحقائق ۴/۱۷۹۔

(۱) ہر دو قاضیوں میں مسافت سفر کا فاصلہ نہ ہو۔
(۲) حدود و قصاص کا مقدمہ نہ ہو۔
(۳) لکھی ہوئی تحریر لے جانے والوں کو پڑھ کر سنائی جائے اور اس پر ان کو گواہ بنایا جائے۔
(۴) تحریر مہر بند ہو۔
(۵) وہ تحریر جب دوسرے قاضی کے پاس پہنچے تو وہ اولاً مہر ملاحظہ کرے اور پھر اس پر گواہ طلب کرے۔

(۶) جس قاضی کے نام تحریر لکھی جائے وہ تحریر پہنچنے کے وقت تک حیات اور اپنے منصب پر باقی ہو، اگر تحریر پہنچنے تک وہ مر گیا، یا معزول ہو گیا، تو اس کی جگہ مقرر دوسرا قاضی اس کو قبول نہیں کر سکتا، الا یہ کہ تحریر عام ہو۔

دیگر ائمہ کے یہاں بھی تقریباً یہی شرائط ہیں لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس کے لئے یہ سب شرطیں مقرر نہیں فرمائیں، بس گواہان وغیرہ کے ذریعہ اس اطمینان کو ضروری قرار دیا کہ یہ تحریر مرسِل قاضی ہی کی ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے۔(۱)

## وقف علی النفس اور منقطع ہو جانے والے مصرف پر وقف اور مُشاع چیز کے وقف کا حکم:

وَصَحَّحَ الْوَقْفَ عَلَى النَّفْسِ وَعَلَى جِهَةٍ تَنْقَطِعُ الخ: وقف کے باب میں امام ابو یوسفؒ نے وقف علی النفس کو درست قرار دیا، وقف علی النفس یہ ہے کہ: کوئی اس طرح وقف کرے کہ مثلاً یہ زمین میرے اوپر وقف ہے، یا اس کی کچھ آمدنی میں خود لیا کروں گا، تو یہ زمین وقف ہو جائے گی، اور جبتک واقف حیات رہے گا اس تمام زمین سے یا اس کی کچھ آمدنی سے منتفع ہوتا رہے گا، اور جب اس کا انتقال ہو جائے گا تو پھر فقراء اس کے مستحق ہوں گے۔

امام ابو یوسفؒ نے ایسے مصرف پر بھی وقف درست قرار دیا جو ختم ہو سکتا ہو، ہمیشہ باقی رہنے والا نہ ہو، مثلاً کسی مخصوص انسان یا جماعت پر وقف کیا جائے، اس صورت میں جبتک وہ مخصوص انسان یا جماعت باقی رہے گی ان کو وقف کا استحقاق ہوگا جب وہ ختم ہو جائیں گے، تو پھر حسب ضابطہ وہ فقراء پر صرف ہوگا۔

(۱) کنز الدقائق ص ۲۷۹، تبیین الحقائق ۱۸۲/۲، موسوعة الفقه الإسلامي ۲۰۸/۲۔

امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق مشترک ومشاع چیز کا وقف بھی درست ہے، مثلاً کوئی اس طرح وقف کرے کہ میری زمین میں سے آدھی زمین وقف ہے، تو یہ وقف بھی معتبر ہوجائے گا، اور اس پر ضروری ہوگا کہ اس کو علیحدہ کر کے حوالہ کرے، یا پھر وہ اور دوسرے مستحقین وقف اسکو باری باری استعمال کریں گے، البتہ مسجد وقبرستان کے لئے مشاع ومشترک چیز کا وقف درست نہیں ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں وقف کی یہ صورتیں درست نہیں، لہٰذا ان صورتوں میں وہ چیز وقف نہیں ہوگی۔(۱)

## وقف کے تام ہونے کے لئے تسلیم الی المتولی اور قضاءِ قاضی شرط نہیں:

اسی طرح امام ابو یوسفؒ وقف کے تام ہونے لئے متولی کے حوالہ کرنے اور اس کے بارے میں قاضی کے فیصلہ کی بھی شرط نہیں لگاتے، ان کے نزدیک محض زبان سے کہتے ہی وقف تام ہوجائے گا، اور امام محمدؒ کے یہاں اس کا کوئی متولی طے کر کے اس کے حوالہ کرنا شرط ہے، یا پھر جس مقصد کے لئے وقف کیا گیا ہے اس میں استعمال شروع ہوجائے، یہ بھی متولی کے حوالہ کرنے کے قائم مقام ہوجائے گا۔ مثلاً مسجد کے لئے وقف کیا گیا ہے، تو اس میں نماز شروع ہوجائے، قبرستان کے لئے وقف کیا ہے تو اس میں تدفین ہونے لگے، اس کے بغیر امام محمد کے یہاں وقف تام نہیں ہوگا، البتہ اس کے تمام ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ ان کے یہاں بھی شرط نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں متولی کے حوالہ کرنا تو شرط نہیں ہے، لیکن قاضی کا اس کے وقف ہونے کا فیصلہ کرنا لازمی ہے، ورنہ وقف تام نہیں ہوگا، اور واقف کو رجوع کا حق ہوگا، البتہ چند صورتوں میں امام صاحب کے یہاں بھی بلاقضاء قاضی وقف تام ہوجاتا ہے، وہ صورتیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔(۲)

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/۳۲۶، ۳۲۸، لیکن اگر کوئی چیز ناقابل تقسیم ہو- ناقابل تقسیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد اس کی موجودہ منفعت باقی نہ رہے، مثلاً چھوٹا حمام وغسل خانہ، کہ تقسیم کے بعد وہ الماری کے طور پر تو مستعمل ہوسکتا ہے مگر حمام وغسل خانہ کے طور پر نہیں- تو ایسی چیز میں سے کچھ حصہ کا مشترکہ وقف حضرات طرفینؒ کے یہاں بھی درست ہے، خلاصہ یہ ہے کہ مسجد وقبرستان کا مشترکہ وقف بالاتفاق درست نہیں اور ناقابل تقسیم شئے کا بالاتفاق درست ہے اور بقیہ چیزوں کا مختلف فیہ ہے۔

(۲) انظر: الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۳/۳۶۱۔ وہ صورتیں یہ ہیں: (۱) وقف کو موت پر معلق کیا جائے کہ میرے مرنے کے بعد وقف ہے۔ (۲) مؤبد طور پر وقف کرے کہ میری زندگی میں بھی وقف ہے اور میرے مرنے کے بعد بھی۔ ان دونوں صورتوں میں انتقال کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر وقف تام ہوجائے گا۔ (۳) مسجد کے لئے وقف کیا جائے۔ اس صورت میں وقف کرتے ہی وقف تام اور لازم ہوجائے گا۔

## استبدال وقف کا تفصیلی حکم:

وَجَوَّزَ اسْتِبْدَالَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ بِلَا شَرْطٍ الخ: امام ابو یوسفؒ نے بوقت ضرورت وقف کے تبادلہ کو بھی جائز قرار دیا ہے، اگرچہ واقف نے اس بارے میں کوئی صراحت نہ کی ہو، بلکہ اگر ممانعت کی ہو اور تبدیل کرنے کی ضرورت ہو تب بھی وقف کو تبدیل کرسکتے ہیں، اور ضرورت کی دو صورتیں ہیں:

(الف) موقوفہ شئے بالکل ناقابل انتفاع ہو چکی ہو، مثلاً زمین بنجر ہو جائے، یا اس کی پیداوار اتنی کم ہو جائے کہ اخراجات بھی پورے نہ ہوتے ہوں تو ایسی صورت میں بالاتفاق چند شرطوں کے ساتھ وقف کو تبدیل کرنے کی اجازت ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

(۱) وقف کو نفع بخش بنانے کی کوئی صورت نہ ہو۔

(۲) مناسب معاوضہ پر فروختگی ہو۔

(۳) حتی الامکان معاوضہ نقد رقم کی شکل میں وصول نہ کیا جائے، اگر نقد رقم ہی معاوضہ طے پائے تو جلد از جلد غیر منقولہ جائیداد میں اس کو تبدیل کرلیا جائے۔

(۴) کوشش یہ ہو کہ زمین کے عوض زمین اور مکان کے عوض مکان حاصل ہو۔

(۵) تبادلہ میں حاصل شدہ جائیداد اسی علاقہ میں ہو جس علاقہ میں موقوفہ جائیداد ہے، یا اس سے بہتر علاقہ میں ہو، اگر اس سے کم تر علاقہ میں ہوگی تو یہ درست نہیں، گو حاصل شدہ جائیداد؛ رقبہ وقیمت میں زائد ہو۔

(۶) یہ تبادلہ "قاضیِ جنت" یعنی علم وعمل کا حامل اور امین ودیانتدار قاضی کرے، عام افراد کو اسکی اجازت نہیں، البتہ جہاں ایسا قاضی میسر نہ ہو وہاں قوم کے سربرآوردہ افراد کو یہ حق حاصل ہوگا۔

(۷) جس کو تبادلہ کا حق ہے وہ ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے جس کی شہادت اسکے حق میں قبول نہ ہو، مثلاً اپنے باپ یا بیٹے سے تبادلہ نہ کرے، اسی طرح کسی ایسے شخص سے بھی تبادلہ نہ کیا جائے جس کا تبادلہ کرنے والا مدیون ہو(۱)۔

اور امام محمدؒ کے یہاں وقف کے ناقابل انتفاع ہوجانے کی صورت میں ان شرائط کے ساتھ تبادلہ

(۱) ردالمحتار ۳/۳۸۸۔

کی یہ اجازت عام اوقاف کے ساتھ مسجد کو بھی شامل ہے، اور عام اوقاف کی طرح اس کا بھی تبادلہ جائز ہے، بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مسجد کا وقف باطل ہوکر وہ زمین واقف یا اس کے ورثہ کی ملک میں واپس چلی جائے گی، اور وہ اس میں جو چاہے تصرف کے مختار ہوجائیں گے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ تبادلہ کے اس ضابطہ سے مسجد مستثنیٰ ہے، کہ جو جگہ ایک مرتبہ مسجد بن گئی اب وہ تاقیامِ قیامت مسجد ہی رہے گی، لہٰذا اگر مسجد ویران و ناقابل انتفاع ہوچکی ہو، مثلاً یہ کہ اس کے اردگرد کی مسلم آبادی ختم ہوگئی ہو تو بھی مسجد کا تبادلہ نہیں کیا جائے گا، ایسی صورت میں اس کا منتقل ہونے والا سامان دوسری مسجد میں منتقل کردیا جائے گا اور اس مسجد کو مقفل کردیا جائے گا، امام اعظم ابوحنیفہؒ اور جمہور فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے اور یہی مفتیٰ بہ ہے۔(۱)

(ب) موقوفہ شیٔ ناقابل انتفاع تو نہ ہو، البتہ تبادلہ کی صورت میں زیادہ نفع کی امید ہو، امام ابو یوسفؒ اس صورت میں بھی موقوفہ شیٔ کے تبادلہ کی اجازت دیتے ہیں اور بعض فقہاء نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے، مگر علامہ ابن الہمام اور دیگر متاخرین فقہاء اس مصلحت کے پیش نظر کہ ضرورت بلا ضرورت وقف کا تبادلہ نہ کیا جانے لگے اس صورت میں تبادلہ سے منع فرماتے ہیں، یہی راجح ہے اور علامہ شامیؒ نے بھی اسی کو حق وصواب کہا ہے۔(۲)

اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے اپنے لئے یا کسی اور کے لئے تبادلہ کی شرط کے ساتھ وقف کرنے کو بھی درست قرار دیا ہے، مثلاً کوئی اس طرح وقف کرے کہ میں یا فلاں جب چاہے اس کو دوسری زمین سے بدل لیں گے، یا اس کو فروخت کرکے اس پیسہ سے دوسری زمین خرید کر اس کو وقف کردیں گے تو اس طرح بھی وقف صحیح اور معتبر ہے، چنانچہ واقف کو یا جس کے لئے تبادلہ کی شرط لگائی ہے اس کو حسب شرط تبادلہ کی اجازت ہوگی، خواہ تبادلہ کی حاجت ہو یا نہ ہو، مگر تبادلہ کی یہ اجازت صرف ایک مرتبہ ہوگی، اس کے بعد نہیں، البتہ اگر دائمی طور پر تبادلہ کی شرط لگائی جائے تو پھر ہمیشہ اور بار بار تبادلہ کا حق ہوگا، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ: اس طرح تبادلہ کی شرط کے ساتھ وقف تو درست اور معتبر ہوجائے گا، مگر تبادلہ کی یہ شرط کالعدم اور غیر معتبر ہوگی، لہٰذا تبادلہ کی شرط کے باوجود اس کو تبادلہ کا حق نہیں ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/۳۱۷، موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۹/۲۱۷۔

(۲) ردالمحتار ۶/۳۸۹۔

امام ابو یوسفؒ نے وقف میں یہ سہولتیں اور گنجائشیں اس لئے دی ہیں، تا کہ لوگ زیادہ سے زیادہ وقف کریں اور اوقاف کی کثرت ہو، کیونکہ جس قدر اوقاف ہوں گے عام مسلمانوں کو اسی قدر سہولت و آسانی ہوگی۔

فَقَدْ بَانَ بِهٰذَا أَنَّ هٰذِهِ الْقَاعِدَةَ الخ: چھٹے سبب تخفیف ''عسر وبلوی'' کا بیان کافی دور سے چلا آ رہا ہے، اسکے تحت حاصل شدہ تخفیفات کو مصنفؒ نے بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب فرماتے ہیں کہ اس تمام تر تفصیل اور تخفیفات کے بیان سے ظاہر ہے کہ یہ قاعدہ جملہ ابواب فقہ کو محیط اور شامل ہے۔

السَّابِعُ: النَّقْصُ، فَإِنَّهُ نَوْعٌ مِنَ الْمَشَقَّةِ فَنَاسَبَ التَّخْفِيفَ، فَمِنْ ذٰلِكَ عَدَمُ تَكْلِيفِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ فَفَوَّضَ أَمْرَ أَمْوَالِهِمَا إِلَى الْوَلِيِّ، وَتَرْبِيَتَهُ وَحَضَانَتَهُ إِلَى النِّسَاءِ رَحْمَةً عَلَيْهِ، وَلَمْ يُجْبِرْهُنَّ عَلَى الْحَضَانَةِ تَيْسِيرًا عَلَيْهِنَّ، وَعَدَمُ تَكْلِيفِ النِّسَاءِ بِكَثِيرٍ مِمَّا وَجَبَ عَلَى الرِّجَالِ؛ كَالْجَمَاعَةِ وَالْجُمُعَةِ وَالْجِهَادِ وَالْجِزْيَةِ وَتَحَمُّلِ الْعَقْلِ عَلَى قَوْلٍ. وَالصَّحِيحُ خِلَافُهُ، وَإِبَاحَةُ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَحُلِيِّ الذَّهَبِ، وَعَدَمُ تَكْلِيفِ الْأَرِقَّاءِ بِكَثِيرٍ مِمَّا وَجَبَ عَلَى الْأَحْرَارِ؛ لِكَوْنِهِ(۱) عَلَى النِّصْفِ مِنَ الْحُرِّ فِي الْحُدُودِ وَالْعِدَّةِ مِمَّا سَيَأْتِي فِي أَحْكَامِ الْعَبِيدِ۔(۲)

**ترجمه**: ساتواں سبب تخفیف: نقص ہے، یہ بھی مشقت ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے بھی تخفیف مناسب ہے، (اس کی بناء پر جو تخفیفات ہیں) ان میں سے بچہ اور مجنون شخص کا غیر مکلف ہونا ہے، چنانچہ ان کے اموال سے متعلقہ امور ان کے ولی کے حوالہ کئے گئے ہیں اور ان کی تربیت و پرورش بطور شفقت عورتوں کے حوالہ ہے اور از راہِ تیسیر ان کو پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا، اور (نقص کی بناء پر حاصل تخفیفات میں سے) عورتوں کا ان بہت سی چیزوں کا مکلف نہ ہونا ہے جو مردوں پر واجب ہیں، مثلاً جماعت، جمعہ، جہاد، جزیہ اور ایک قول کے مطابق دیت کا وجوب (کہ عورتیں ان کی مکلف نہیں) اور صحیح قول اس کے خلاف ہے (یعنی ان پر بھی دیت واجب ہے) اور ریشم کے پہننے اور سونے کے زیورات کا مباح ہونا، اور (انہی تخفیفات میں سے جو بر بناء نقص حاصل ہیں) غلاموں کا ان

(۱) كذا في النسخ الهندية المتداولة، والصحيح ''ككونه'' بالكاف التشبيهية۔

(۲) أي في الفن الثالث من هذا الكتاب، وهو فن الجمع والفرق۔

بہت سے امور کا مکلف نہ ہونا ہے جو آزاد لوگوں پر واجب ہیں، جیسے غلام مرد وعورت کا حدود اور عدت کے معاملہ میں آزاد افراد سے آدھا ہونا وغیرہ وہ احکام جو عنقریب "احکام العبید" کے تحت آئیں گے۔

## ساتواں سبب تخفیف نقص:

**تشریح**: اسباب تخفیف میں سے ساتوں سبب: "نقص" ہے، یعنی انسان کا ذہنی یا جسمانی طور پر ناقص ہونا، چونکہ ذہنی یا جسمانی نقص کے باوجود احکام شرع کا مکلف ہونا مشقت کا باعث ہے، اس لئے شریعت نے ایسے کسی نقص کی صورت میں شرعی احکام میں تخفیف فرمائی ہے، جس کی کچھ مثالیں یہاں مصنفؒ نے ذکر کی ہیں:

## بچہ اور مجنون شرعی احکام کے مکلف نہیں:

(۱) بچہ اور مجنون ذہنی طور پر ناقص ہوتے ہیں، اس لئے یہ شرعی احکام کے مکلف نہیں، ان سے عبادات ساقط ہیں اور ان کے اموال میں تصرف کا استحقاق بھی ان کے اولیاء کو ہے، یعنی باپ، دادا، قاضی اور ان کے مقرر کردہ اوصیاء کو ہے، جبکہ ان کے نکاح کی ولایت تمام عصبات کو حاصل ہوتی ہے، معاملات میں اگر یہ کوئی معاملہ انجام دیں تو اگر وہ سراسر نفع کا ہو، مثلاً قبولِ ہدیہ تو وہ معتبر اور نافذ ہوگا، اور اگر سراسر نقصان کا ہو، مثلاً طلاق تو وہ معتبر و نافذ نہیں ہوگا، اور اگر اس میں نفع بھی ہو اور نقصان بھی، مثلاً بیع وشراء، کہ اس میں کچھ آتا بھی ہے اور جیب سے جاتا بھی ہے تو وہ ان کے اولیاء کی منشاء پر موقوف رہے گا، وہ اجازت دیدیں گے تو نافذ ہوجائے گا ورنہ غیر معتبر قرار پائے گا۔

اور ان کے نقص وضعف کے پیش نظر ان کی پرورش وتربیت کا اولین ذمہ دار عورتوں کو بنایا گیا ہے، چنانچہ ماں، نانی، دادی، بہن، خالہ اور پھوپھی بالترتیب اس فریضہ کو انجام دیں گی، اور یہ ذمہ داری ابتداءً عورتوں کو اس لئے دی گئی ہے کہ وہ مردوں کی بنسبت زیادہ رحمدل اور نرم خو ہوتی ہیں اور بچوں کی باتوں کو برداشت کرنے کا مادہ بھی ان میں زیادہ ہوتا ہے، نیز مردوں کی طرح ذمہ داریاں عائد نہ ہونے کے سبب ان کے پاس اس کے لئے وقت بھی مہیا ہے، البتہ سہولت وتخفیف کے پیش نظر ان پر بچوں وغیرہ کی یہ تربیت لازم نہیں کی گئی ہے، چنانچہ اگر کسی وجہ سے وہ اس سے انکار کردیں تو ان کو اس کا حق ہے، الا یہ کہ ان کی تربیت وپرورش کی کوئی اور صورت نہ ہو، تو پھر ان کو انکار کا حق نہیں ہوگا، اور بچہ ومجنون اگر کسی کا مالی

یا جانی نقصان کر دیں تو بہر حال اسمیں ماخوذ ہوں گے، یعنی ان پر اسکا ضمان عائد ہوگا۔

## عورتیں مردوں کی طرح سب احکام کی مکلف نہیں:

(۲) عورتیں مردوں کی بنسبت جسمانی قوت وصلاحیت کے لحاظ سے ناقص وکمزور ہوتی ہیں، اس لئے وہ بھی بہت سے ان احکام کی مکلف نہیں جو مردوں کے لئے لازمی ہیں، مثلاً: نماز باجماعت، اداء جمعہ، جہاد میں شمولیت، جزیہ کی ادائیگی، اور ایک قول کے مطابق دیت کا وجوب، اور صحیح یہ ہے کہ دیت کی ادائیگی میں وہ بھی شریک ہوں گی، اور جہاد جب فرض عین ہو جائے تو پھر ان کے لئے بھی جہاد میں شمولیت لازم ہوگی، اور ان کے مزاج کے پیش نظر ریشم اور سونے چاندی کے زیورات کا پہننا ان کے لئے مباح کیا گیا ہے۔

## رقیت کی وجہ سے بہت سے احکام ساقط ہیں:

(۳) غلام وباندی بھی آزاد شخص کی بنسبت معنیً ناقص وکمزور ہوتے ہیں، اس لئے آزاد افراد کے مقابلہ میں ان کو بہت سے احکام میں رخصت حاصل ہے، چنانچہ وہ حدود وعقوبات جن میں تنصیف ہو سکتی ہو، مثلاً کوڑوں کی سزا، وہ ان پر آدھی جاری ہوں گی، اور باندی کی عدتِ طلاق دو حیض اور عدت وفات دو ماہ پانچ روز ہے، جو آزاد عورت کی بنسبت آدھی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ غلام افراد کو اور جو رخصتیں حاصل ہیں ان کا تذکرہ "احکام العبید" کے تحت آئے گا، جو اس کتاب کے تیسرے فن "الجمع والفرق" کے تحت مذکور ہے بچہ، مجنون اور عورتوں کو اور اسی طرح ان کے علاوہ اور ظاہری یا معنوی ناقص افراد مثلاً اعمی، ذمی وغیرہ کو جو رخصتیں حاصل ہیں ان کا تفصیلی تذکرہ بھی اسی فن کے تحت کیا گیا ہے، **فلیراجع إن شئت**۔

## ایک اور سبب تخفیف: اضطرار:

یہ کل سات اسباب تخفیف مصنفؒ نے ذکر فرمائے ہیں، حضرات فقہاء کے کلام میں ایک اور سبب تخفیف مذکور ہے، جو مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، وہ ہے: اضطرار، اس کی وجہ سے بھی بہت سی تخفیفات ورخصتیں حاصل ہوتی ہیں اور محرمات مباح ہو جاتے ہیں، چنانچہ اگر کھانے کو کوئی حلال چیز

میسر نہ ہو اور جان جانے کا خطرہ ہو تو خنزیر ومردار کھانے کی اجازت ہوجاتی ہے، گلے میں لقمہ پھنس جائے، جس کی وجہ سے سانس رک جائے، تو شراب کے ذریعہ اس کو حلق سے اتارنے کی رخصت حاصل ہوجاتی ہے، کسی مرض میں حلال دواء مفید نہ ہو اور کسی حرام شئے سے شفاء کا امکان ہو تو اس حرام شئے کو ازراہِ علاج استعمال کیا جاسکتا ہے، وغیرہ ذلک من الاحکام، اس اضطرار کی مزید تفصیل آئندہ قاعدہ کے تحت بیان ہوگی۔

وَهَذِهِ فَوَائِدُ مُهِمَّةٌ نَخْتِمُ بِهَا الْكَلَامَ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ.

الْفَائِدَةُ الْأُولَى: الْمَشَاقُّ عَلَى قِسْمَيْنِ:

مَشَقَّةٌ لَا تَنْفَكُّ عَنْهَا الْعِبَادَةُ غَالِبًا، كَمَشَقَّةِ الْبَرْدِ فِي الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ وَمَشَقَّةِ الصَّوْمِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ وَطُولِ النَّهَارِ، وَمَشَقَّةِ السَّفَرِ الَّتِي لَا انْفِكَاكَ لِلْحَجِّ وَالْجِهَادِ عَنْهَا، وَمَشَقَّةِ أَلَمِ الْحَدِّ وَرَجْمِ الزُّنَاةِ، وَقَتْلِ الْجُنَاةِ وَقِتَالِ الْبُغَاةِ، فَلَا أَثَرَ لَهَا فِي إِسْقَاطِ الْعِبَادَاتِ فِي كُلِّ الْأَوْقَاتِ. وَأَمَّا جَوَازُ التَّيَمُّمِ لِلْخَوْفِ مِنْ شِدَّةِ الْبَرْدِ لِلْجَنَابَةِ؛ فَالْمُرَادُ مِنَ الْخَوْفِ: الْخَوْفُ مِنَ الِاغْتِسَالِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ أَوْ مِنْ حُصُولِ مَرَضٍ.

وَلِذَا اشْتَرَطَ فِي الْبَدَائِعِ(۱) لِجَوَازِهِ مِنَ الْجَنَابَةِ؛ أَنْ لَا يَجِدَ مَكَانًا يَأْوِيهِ، وَلَا ثَوْبًا يَتَدَفَّأُ بِهِ، وَلَا مَاءً مُسَخَّنًا وَلَا حَمَّامًا وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْحَدَثِ الْأَصْغَرِ، كَمَا فِي الْخَانِيَّةِ(۲) لِعَدَمِ اعْتِبَارِ ذَلِكَ الْخَوْفِ فِي أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ.

وَأَمَّا الْمَشَقَّةُ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْهَا الْعِبَادَاتُ غَالِبًا فَعَلَى مَرَاتِبَ:

الْأُولَى: مَشَقَّةٌ عَظِيمَةٌ فَادِحَةٌ(۳) كَمَشَقَّةِ الْخَوْفِ عَلَى النُّفُوسِ وَالْأَطْرَافِ وَمَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ فَهِيَ مُوجِبَةٌ لِلتَّخْفِيفِ، وَكَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْحَجِّ طَرِيقٌ إِلَّا مِنَ الْبَحْرِ،

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۷۱، ونصه: ولو أجنب في ليلة باردة يخاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على تسخين الماء ولا على أجرة الحمام في المصر أجزأه التيمم في قول أبي حنيفة۔

(۲) أي فتاوى قاضيخان على هامش الهندية ۱/۵۹۔

(۳) بالفاء من الفدح، بمعنى الشدة والنازلة أي شديدة، وقد وقعت في نسختنا "القادحة" بالقاف، وهو تصحيف، انظر: لسان العرب، مادة: فدح۔

وَكَانَ الْغَالِبُ عَدَمَ السَّلَامَةِ لَمْ يَجِبْ.

الثَّانِيَةُ: مَشَقَّةٌ خَفِيفَةٌ، كَأَدْنَى وَجَعٍ فِي أُصْبُعٍ أَوْ أَدْنَى صُدَاعٍ فِي الرَّأْسِ أَوْ سُوءِ مِزَاجٍ خَفِيفٍ فَهَذَا لَا أَثَرَ لَهُ وَلَا الْتِفَاتَ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ تَحْصِيلَ مَصَالِحِ الْعِبَادَاتِ أَوْلَى مِنْ دَفْعِ مِثْلِ هَذِهِ الْـمَفْسَدَةِ الَّتِي لَا أَثَرَ لَهَا. وَمِنْ هُنَا رُدَّ عَلَى مَنْ قَالَ مِنْ مَشَايِخِنَا(۱): إِنَّ الْـمَرِيضَ إِذَا نَوَى الصَّوْمَ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ؛ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى إِنْ كَانَ مَرَضًا لَا يَضُرُّ(۲) مَعَهُ الصَّوْمُ، وَإِلَّا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ بِأَنَّ مَا لَا يَضُرُّ لَيْسَ بِمُرَخِّصٍ لِلْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ، وَكَلَامُنَا فِي مَرِيضٍ رُخِّصَ لَهُ الْفِطْرُ.

تَنْبِيهٌ:

مُطْلَقُ الْـمَرَضِ وَإِنْ لَمْ يَضُرَّ؛ إِنْ كَانَ بِالزَّوْجِ مَانِعٌ مِنْ صِحَّةِ خَلْوَتِهِ بِهَا بِخِلَافِ مَرَضِهَا الثَّالِثَةُ: مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ هَاتَيْنِ؛ كَمَرِيضٍ فِي رَمَضَانَ يَخَافُ مِنَ الصَّوْمِ زِيَادَةَ الْـمَرَضِ أَوْ بُطْءَ الْبُرْءِ فَيَجُوزُ لَهُ الْفِطْرُ، وَهَكَذَا فِي الْـمَرَضِ الْـمُبِيحِ لِلتَّيَمُّمِ، وَاعْتُبِرَ فِي الْـحَجِّ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ الْـمُنَاسِبَيْنِ لِلشَّخْصِ، حَتَّى قَالَ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ(۳): يُعْتَبَرُ فِي حَقِّ كُلِّ إِنْسَانٍ مَا يَصِحُّ مَعَهُ بَدَنُهُ. وَقَالُوا: لَا يَكْتَفِي بِالْعُقْبَةِ فِي الرَّاحِلَةِ، بَلْ لَا بُدَّ فِي الْـحَجِّ مِنْ شِقِّ مَحْمِلٍ أَوْ رَأْسِ زَامِلَةٍ وَمِنَ الْـمُشْكِلِ التَّيَمُّمُ؛ فَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا فِي الْـمَرَضِ الْـمُبِيحِ لَهُ أَنْ يَخَافَ مِنَ الْـمَاءِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عُضْوِهِ ذَهَابًا أَوْ مَنْفَعَةً أَوْ حُدُوثَ مَرَضٍ أَوْ بُطْءَ بُرْءٍ، وَلَمْ يُبِيحُوهُ بِمُطْلَقِ الْـمَرَضِ مَعَ أَنَّ مَشَقَّةَ السَّفَرِ دُونَ ذَلِكَ بِكَثِيرٍ، وَلَمْ يُوجِبُوا شِرَاءَ الْـمَاءِ بِزِيَادَةٍ فَاحِشَةٍ عَلَى قِيمَتِهِ لَا الْيَسِيرَةِ.

**ترجمہ** : اور یہ چند اہم فوائد ہیں، جن پر ہم اس قاعدہ سے متعلق (جاری) گفتگو کو ختم کریں گے:

پہلا فائدہ: مشقتوں کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ مشقت جو عموماً عبادت سے جدا نہیں ہوتی، جیسے وضوء

---

(۱) وقائل هذا القول من هو؟ لم أعثر على اسمه في أي كتاب، والذي رده عليه هو العلامة أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي المتوفى ۷۸۶هـ ذكره العلامه الشامي في رد المحتار ۸۶/۱۔

(۲) كذا في جميع النسخ التي لدينا، والصحيح بغير "لا" كما ظهر من الشامي وغيره، انظر: الشامي ۸۶/۲۔

(۳) فتح القدير/الحج، ۴۱۷/۲، وفيه: ما يصلح معه بدنه، أي من الصلح لا من الصحة، ومعناهما متقارب۔

اور غسل میں ٹھنڈ کی مشقت، اور روزہ میں گرمی کی شدت اور لمبے دن کی مشقت، اور اس سفر کی مشقت جو حج اور جہاد سے جدا نہیں ہوتی، اور حدود کی تکلیف اور زنا کاروں کو رجم کی اور جنایت کرنے والوں کو قتل کی اور بغاوت کرنے والوں کو جنگ کی مشقت، تو ایسی مشقت کسی بھی وقت کسی بھی عبادت کے سقوط میں مؤثر نہیں، اور شدید ٹھنڈ کے خوف سے جو غسل جنابت کے لئے تیمم کی اجازت ہے تو (اس میں) خوف سے مراد غسل کرنے سے اپنی جان کے چلے جانے، یا کسی عضو کے تلف ہوجانے، یا مرض کے پیدا ہوجانے کا خوف ہے، اسی لئے بدائع میں غسل جنابت کے لئے تیمم کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ نہ کوئی ایسا مکان جس میں پناہ لے سکے، اور نہ ایسا کپڑا جس سے گرماہٹ حاصل کرسکے، اور نہ گرم پانی اور نہ حمام (جہاں گرم پانی کا انتظام ہوتا ہے) میسر ہو، اور صحیح بات یہ ہے کہ (سردی کے خوف سے) حدثِ اصغر کے لئے تیمم جائز نہیں ہے، کمافی الخانیہ، کیونکہ اعضاءِ وضوء میں یہ خوف معتبر نہیں ہے۔

اور بہر حال وہ مشقت جو عموماً عبادات سے جدا ہوتی ہے تو اس کے چند درجات ہیں:

(۱) بڑی سخت مشقت: جیسے جان، اعضاء اور ان کے منافع تلف ہوجانے کے خوف کی مشقت، ایسی مشقت تخفیف کا سبب ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب سمندر کے سواحج پر جانے کے لئے کوئی اور راستہ نہ ہو اور (سمندر میں) عدمِ سلامتی کا غالب گمان ہو تو حج واجب نہیں۔

(۲) معمولی مشقت: جیسے انگلی میں معمولی سا درد، یا سر کا ہلکا سا درد، یا معمولی طبیعت کی خرابی، تو ایسی مشقت کچھ مؤثر نہیں اور نہ قابل التفات ہے، اس لئے کہ عبادات کے مصالح ومنافع کا حصول اس جیسے مفسدہ (مشقت) کے لحاظ سے اولیٰ ہے جس کا کوئی اثر نہیں، اور اسی بناء پر ہمارے بعض مشائخ کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ: مریض جب رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہوگی، بشرطیکہ ایسا مرض ہو کہ روزہ اس کے لئے مضر ہو، ورنہ رمضان کا روزہ ہوگا، کیونکہ جو مرض (روزہ میں) مضر نہ ہو اس کی وجہ سے رمضان کے روزہ کے ترک کی رخصت نہیں ملتی اور ہمارا کلام اس مریض کے بارے میں ہے جس کو روزہ ترک کرنے کی رخصت حاصل ہو۔

تنبیہ: مطلق مرض خواہ مضر نہ ہو، اگر شوہر کو لاحق ہو تو بیوی کے ساتھ خلوت کے صحیح ہونے کے لئے مانع ہے، البتہ بیوی کو ایسا مرض (خلوت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں)

(۳) ان دونوں کے بین بین مشقت: جیسے وہ مریض جو رمضان میں روزہ کی وجہ سے مرض کے

بڑھ جانے، یا تاخیر سے ٹھیک ہونے کا خوف رکھتا ہو، تو اس کے لئے روزہ ترک کرنے کی اجازت ہے، اور یہی درجہ اس مرض میں معتبر ہے جو تیمم کو مباح کرنے والا ہے، اور فقہاء نے حج (کے وجوب) کے بارے میں اس زاد و راحلہ کا اعتبار کیا ہے جو آدمی کے مناسب ہو، حتی کہ فتح القدیر میں کہا ہے کہ: ہر آدمی کے حق میں وہ زاد و توشہ معتبر ہے جس سے اس کا بدن صحت مند رہے، اور (سواری کے بارے میں) انہوں نے کہا ہے کہ سواری پر باری باری سوار ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ حج کے (وجوب کے لئے) ضروری ہے کہ سواری کا ایک حصہ یا مکمل سواری میسر ہو، اور تیمم کا مسئلہ قابل اشکال ہے، کیونکہ فقہاء نے اس کو مباح قرار دینے والے مرض میں یہ شرط لگائی ہے کہ پانی کے استعمال سے اپنی جان یا عضو کے تلف ہوجانے یا اس کی منفعت کے فوت ہوجانے یا مرض کے پیدا ہوجانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو اور انہوں نے مطلق مرض کی وجہ سے تیمم کو مباح نہیں کہا، جبکہ سفر کی مشقت اس سے بہت کم ہے (اس کی وجہ سے تیمم کو مباح کر دیا) اور پانی کی قیمت سے بہت زیادہ قیمت دے کر پانی کی خریداری کو واجب نہیں کیا، البتہ معمولی قیمت زائد ہونے کی صورت میں واجب کیا۔

## قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" سے متعلقہ چند اہم فوائد

**تشریح**: قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" جس کی شرح و توضیح کا سلسلہ کافی دور سے چلا آرہا ہے، یہاں سے اس سے متعلق کچھ فوائد مصنفؒ ذکر فرما رہے ہیں، جن سے اس قاعدہ کی مزید توضیح اور اس کی حدود معلوم ہوں گی:

## پہلا فائدہ: مشقت کی اقسام اور احکام:

پہلا فائدہ: مشقت کی اقسام کا بیان: مشقت کی دو قسمیں ہیں:

ا: مشقت لازمہ: یعنی وہ مشقت جو کبھی عبادت سے جدا نہیں ہوتی، مثلاً: وضو و غسل میں ٹھنڈ کی مشقت، روزہ میں گرمی کی شدت اور لمبے دن کی مشقت، حج و جہاد میں سفر کی مشقت، حدود کی تنفیذ میں درد والم کی مشقت، زنا کاروں کو رجم کی مشقت، جنایت کرنے والوں اور بغاوت کرنے والوں کو قتل کی مشقت؛ ان امور کی انجام دہی میں یہ مشقتیں لازمی ہیں، بغیر ان مشقتوں کے ان امور کا تحقق نہیں ہوسکتا، مثلاً گرمی کے زمانہ کو چھوڑ کر وضوء و غسل کرتے وقت ٹھنڈ کا لگنا لازمی ہے، خواہ گرم پانی سے وضوء و غسل

کیا جائے، اور بوڑھے افراد کو گرمی میں بھی سردی لگتی ہے، یہی حال مذکورہ دیگر عبادات اور احکام کا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی مشقت کی وجہ سے کبھی کوئی عبادت ساقط نہیں ہوتی اور نہ اس کی وجہ سے کوئی تخفیف حاصل ہوتی، ضابطہ ہے: ''الحرج اللازم للفعل لایسقطه'' یعنی کسی فعل کے لئے جو مشقت لازم ہو اس کی وجہ سے وہ فعل ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا ان مشقتوں کو برداشت کرتے ہوئے ان عبادات و احکام کی تعمیل لازمی ہوگی۔

## ایک اشکال اور جواب:

**وَأَمَّا جَوَازُ التَّيَمُّمِ لِلْخَوْفِ مِنْ شِدَّةِ الْبَرْدِ الخ**: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ: مشقت لازمہ، جس کی وجہ سے نہ کوئی عبادت ساقط ہوتی اور نہ کچھ تخفیف حاصل ہوتی، اس کی مثالوں میں مصنفؒ نے ''وضو و غسل میں ٹھنڈ کی مشقت'' کا بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر ٹھنڈ زیادہ ہو تو غسل کے بجائے تیمم کی اجازت ہے، لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ وضوء و غسل میں ٹھنڈ کی مشقت موجب تخفیف نہیں؟

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے، وہ یہ کہ: غسل کے بجائے تیمم کی یہ اجازت محض ٹھنڈ کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس وقت ہے جبکہ غسل کرنے کی صورت میں ٹھنڈ کی وجہ سے جان کے چلے جانے، یا کسی عضو کے تلف ہوجانے، یا مرض کے پیدا ہوجانے، یا اس کے دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، تو یہ اجازت و تخفیف اس خوف کی وجہ سے ہے، محض ٹھنڈ کی وجہ سے نہیں، اور یہ خوف ہمیشہ لاحق نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا شمار مشقت لازمہ میں نہیں، بلکہ یہ مشقت غیر لازمہ کے قبیل سے ہے اور مشقت غیر لازمہ موجب تخفیف ہوتی ہے، جیسا کہ آرہا ہے، فلا اشکال۔

اور اسی وجہ سے کہ محض ٹھنڈ کی وجہ سے غسل کی جگہ تیمم کی اجازت نہیں، بدائع الصنائع میں علامہ کاسائیؒ نے غسل جنابت کی جگہ تیمم کی اجازت کے لئے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ غسل کے بعد گرماہٹ حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ: مکان، کپڑا وغیرہ نہ ہو اور نہ گرم پانی اور حمام (جہاں پیسہ دے کر گرم پانی سے غسل کی سہولت مہیا ہوتی ہے) کا کرایہ موجود ہو، ظاہر ہے کہ اگر محض ٹھنڈ کی وجہ سے غسل کے بجائے تیمم کی اجازت ہوتی تو یہ مزید شرطیں نہ لگائی جاتیں۔

نیز اسی وجہ سے وضوء کرنے کی صورت میں ٹھنڈ لگنے کے باوجود صحیح قول کے مطابق تیمم کی اجازت نہیں، کیونکہ اس میں ایسی ٹھنڈ نہیں لگتی جس کی وجہ سے یہ خوف لاحق ہو، اوراس قسم کے خوف سے خالی ٹھنڈ موجب تخفیف نہیں، تاہم اگر کسی علاقہ میں ایسی سخت ٹھنڈ ہو کہ وضوء کی صورت میں بھی مذکورہ قسم کا خوف لاحق ہو تو وضوء کی جگہ بھی تیمم کی اجازت ہوگی۔(۱)

۲ :مشقت غیر لازمہ: یعنی وہ مشقت جو عبادت سے جدا ہو جاتی ہو، اسکے ساتھ ہمیشہ قائم نہ ہو، اسکے چند درجات ہیں :

(الف) سخت مشقت: جیسے جان چلی جانے اور اعضاء یا ان کی منفعت کے تلف ہوجانے کا خوف ہو، ایسی مشقت موجب تخفیف ہے، اس کی وجہ سے عبادات بھی ساقط ہوجاتی ہیں، اور محرمات بھی مباح ہوجاتے ہیں، کیونکہ محض کسی عبادت کی ادائیگی کے لئے جان واعضاء کی ہلاکت کے مقابلہ ان کی حفاظت اولی ہے، تاکہ دین وشریعت کے دیگر مصالح اور امور کی انجام دہی کی استطاعت وموقعہ حاصل رہے۔

اس درجہ کی مشقت کی وجہ سے عبادات ساقط ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر حج کا صرف سمندری راستہ ہو اوراس میں بھی طغیانی وغیرہ کے پیش نظر ہلاکت کا ظن غالب ہو تو حج واجب نہیں ہوگا۔ مصنفؒ نے ’’لم یجب‘‘ فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ’’راستہ کی سلامتی‘‘ حج کے لئے شرطِ وجوب ہے، امام صاحب سے ایک قول یہی منقول ہے، مگر راجح قول یہ ہے کہ یہ شرطِ اداء ہے، یعنی ایسی صورت میں حج تو واجب ہوگا لیکن ادائیگی واجب نہیں ہوگی، تاوقتیکہ راستہ مامون نہ ہوجائے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر تا وقتِ انتقال راستہ مامون نہ ہوا تو حج بدل کی وصیت کرنا لازم ہوگا۔(۲)

(ب) معمولی مشقت: جیسے انگلی میں معمولی درد، سر میں ہلکی سی تکلیف، طبیعت کی معمولی خرابی، اس مشقت کی وجہ سے کوئی تخفیف حاصل نہیں ہوتی اور نہ اس کی وجہ سے کوئی حرام شئے حلال ہوتی، اسلئے کہ عبادات کی انجام دہی اور شریعت کی پاسداری میں جو دنیوی واخروی فوائد حاصل ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں یہ معمولی مشقت ہیچ ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے ان میں کوئی تخفیف نہیں ہوگی۔

---

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۱/ ۱۵۶۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۴۴۔

## ایک رد اور ردّ الرد کا تذکرہ:

وَمِنْ هُنَا رُدَّ عَلَى مَنْ قَالَ مِنْ مَشَايِخِنَا الخ: مشقت خفیفہ موجب تخفیف اور مُسقطِ عبادت نہیں، اس کے پیش نظر علامہ اکملؒ نے ان مشائخ کی تردید فرمائی ہے، جو مریض کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ: اگر اس کو روزہ مضر ہو، لیکن وہ پھر بھی روزہ رکھ لے تو جس نیت سے بھی وہ روزہ رکھے گا وہی اداء ہوگا، جیسا کہ مسافر کا بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کو روزہ مضر نہ ہو بلکہ مفید ہو، مثلاً یہ کہ وہ معدہ کا مریض ہو تو ایسی صورت میں اگر وہ روزہ رکھے گا تو خواہ کسی اور روزہ کی نیت کرے تب بھی اس کا رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا، الحاصل ان مشائخ نے روزہ کے مضر ہونے نہ ہونے کے لحاظ سے مذکورہ حکم بیان کیا ہے، جس کو اور فقہاء نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن علامہ اکملؒ نے اس قول پر یہ رد فرمایا ہے کہ: جس کو روزہ مضر نہ ہو اس کو ترکِ روزہ کی رخصت ہی حاصل نہیں، کیونکہ روزہ مضر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جو ضرر و مشقت ہے وہ خفیف اور معمولی ہے اور مشقت خفیفہ مسقطِ عبادت نہیں، لہٰذا جب اس کو رخصت ہی حاصل نہیں تو پھر اس کو مریض قرار دے کر مذکورہ حکم بیان کرنا مہمل اور بے معنیٰ ہے؟

مگر علامہ شامیؒ نے اس رد کو غلط قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: ان مشائخ کے مطابق "من یضره الصوم" سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کو روزہ کی قدرت حاصل ہو مگر روزہ رکھنے کی صورت میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے مریض کی رخصت کی بنیاد "زیادۃ مرض" ہے، اور روزہ رکھنے کی صورت میں بھی ایسے مریض کو یہ خدشہ لاحق ہوتا ہے، لہٰذا اگر یہ روزہ رکھتا ہے تو چونکہ رخصت کی بنیاد "زیادۃ مرض" قائم ہے اس لئے وہ جو نیت کرے گا اسی کے مطابق روزہ اداء ہوگا، اور "من لایضره الصوم" سے مراد وہ مریض ہے کہ جس کو روزہ؛ مرض کی نوعیت کے لحاظ سے مضر نہ ہو، لیکن مرض کے پیش نظر ناقابل برداشت ضعف کا خطرہ لاحق ہو، تو ایسے مریض کو اگرچہ ظاہر مرض کی وجہ سے رخصت حاصل نہیں، لیکن اِس خطرہ کی وجہ سے رخصت حاصل ہوگی، اور جب اس نے رخصت کے باوجود روزہ رکھ لیا اور وہ بخیر پورا بھی ہوگیا تو اس خطرہ کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے کہ جو رخصت کی بنیاد تھا اس کا رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ "من لایضره الصوم" سے مراد وہ شخص نہیں کہ جس کو کسی بھی لحاظ سے روزہ مضر نہ ہو، اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے رخصت کے حصول کا کوئی بھی قائل نہیں ہوسکتا، بلکہ اس سے مراد

مذکورہ قسم کا مریض ہے اور اس کو بھی رخصت حاصل ہے، فلا اشکال۔

## مرد وعورت میں کس قسم کا مرض مانعِ خلوت ہے:

تَنبِیهٌ: مُطْلَقُ الْمَرَضِ وَإِنْ لَمْ یَضُرَّ؛ إِنْ کَانَ بِالزَّوْجِ الخ: چونکہ مرض کے موجب تخفیف ہونے نہ ہونے کا بیان جاری ہے، اسی سے متعلقہ ایک مسئلہ "تنبیہ" کے عنوان سے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ: شب زفاف میں شوہر کو کوئی بھی مرض لاحق ہو، خواہ وہ جماع میں مضر نہ ہو، تب بھی وہ خلوۃ صحیحہ کے لئے مانع ہوگا، لہٰذا ایسی صورت میں خلوۃ صحیحہ کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اس لئے کہ شوہر کو کیسا ہی مرض ہو، بہر صورت اس کی وجہ سے جماع کیلئے مطلوب نشاط متحقق نہیں ہوگا، اور عورت کے مریضہ ہونے کی صورت میں خلوۃ صحیحہ کا عدم تحقق اس وقت مانا جائے گا جبکہ اس کو ایسا مرض ہو جو جماع کے لئے مضر ہو، اور اگر اس کو ایسا مرض نہ ہو تو پھر خلوۃ صحیحہ کا تحقق ہوجائے گا، یہی قول راجح ہے، اور اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ہر دو کو ایسا مرض ہو جو جماع کے لئے مضر ہو تب وہ خلوۃ صحیحہ کے لئے مانع ہوگا، ورنہ مانع نہیں ہوگا۔(۱)

(۳) درمیانی مشقت: جو نہ مشقت عظیمہ کے درجہ کی ہو، جس میں جان جانے یا عضو کے تلف ہوجانے کا خوف ہوتا ہے، اور نہ بالکل معمولی مشقت ہو، بلکہ ان کے بین بین ہو، بایں طور کہ اس کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، اس مشقت کی وجہ سے بہت سی تخفیفات حاصل ہوجاتی ہیں، مثلاً روزہ ترک کرنے کی رخصت ہوجاتی ہے اور تیمم مباح ہوجاتا ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، البتہ اس کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہوتا۔

## وجوبِ حج کے لئے ہر شخص کے مناسبِ حال زاد وراحلہ شرط ہے:

وَاعْتُبِرَ فِي الْحَجِّ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ الخ: حج کے وجوب کے لئے زاد وراحلہ شرط ہے، مگر اس میں بھی اس کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ لوگوں کو مشقت نہ ہو، چنانچہ مدرسہ کی خوراک کی طرح سب کے لئے ایک درجہ کا زاد وجوب حج کے لئے کافی نہیں قرار دیا گیا، بلکہ ہر شخص کے مناسب حال زاد کے نظم پر حج کا وجوب موقوف ہے، لہٰذا جو شخص گوشت کا عادی ہو، اگر اس کے پاس محض دال روٹی کا انتظام ہو جو اس

(۱) تبیین الحقائق ۲/۱۴۲۔

کے لحاظ سے ناکافی ہو تو اس پر گوشت کے انتظام تک حج فرض نہیں ہوگا، سواری کا بھی یہی حکم ہے، علی اختلاف الاحوال پوری سواری یا کم از کم اس کے ایک حصہ پر بیٹھ کر جانے کا نظم ہو جانے کے بعد حج واجب ہوگا، صرف عُقْبَۃً یعنی باری باری بیٹھ کر جانے پر قدرت واستطاعت سے حج فرض نہیں ہوگا۔

''العُقبۃ'': بمعنی باری باری سوار ہونا، ''زاملۃ'': ایسا اونٹ جس پر ساز وسامان بھی لادا جاسکے۔ اونٹ کی یہ شرط ان لوگوں کے لئے ہے، جو دور دراز اور مشکل راستوں سے آئیں، کہ ایسی طویل ومشکل مسافت اونٹ ہی طے کرسکتا ہے، لہٰذا اگر ان کے پاس اونٹ کا نظم نہ ہو بلکہ گدھے خچر کا نظم ہو تو ان پر حج فرض نہ ہوگا، اور جہاں سے لوگ گدھے اور خچر پر بھی آسکتے ہوں تو وہاں والوں پر گدھے اور خچر کا نظم ہونے پر بھی حج فرض ہو جائے گا۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ آجکل جس درجہ کے ٹرین وجہاز میں انسان سفر کا اور جس درجہ کے ہوٹل میں قیام وطعام کا عادی ہو اسی درجہ کا نظم ہونے پر آدمی پر حج فرض ہوگا، اس سے کم کے نظم پر حج فرض نہیں ہوگا۔

وَمِنَ الْمُشْكِلِ التَّيَمُّمُ؛ فَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا الخ: جن مشقتوں کی بناء پر تیمم کی اجازت دی گئی ہے مصنفؒ کو ان پر کچھ اشکالات ہیں، جن کو یہاں ذکر کیا گیا ہے، پہلا مسئلہ جس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء نے جس مرض کی وجہ سے تیمم کی اجازت دی ہے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی وجہ سے جان چلی جانے یا خود عضو یا اس کی منفعت تلف ہو جانے یا مرض کے پیدا ہو جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، مطلق مرض کی وجہ سے تیمم کو مباح نہیں کیا گیا، جبکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں جس سفر ومسافت کے پیش نظر تیمم کی اجازت دی گئی اس میں مذکورہ قسم کے مرض کی بنسبت نہایت کم مشقت ہے، چنانچہ محض ایک میل پانی دور ہونے کی وجہ سے تیمم کی اجازت دے دی گئی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں اگر مطلق سفر ومسافت کے پیش نظر تیمم کی اجازت ہوتی تب تو یہ اشکال مناسب اور معقول تھا، لیکن یہ اجازت اس وقت ہے جبکہ پانی ایک میل کی مسافت پر ہو، اور آمد ورفت دونوں کی مسافت جمع کی جائے تو یہ دو میل کی مسافت ہو جاتی ہے، اور دو میل کی مسافت کو مشقت یسیرہ نہیں کہا جاسکتا۔(۲)

---

(۱) البحر الرائق وحاشیته المسماۃ بمنحۃ الخالق ۲/ ۲۳۶۔

(۱) التحقیق الباھر۔

دوسرا مسئلہ جس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ پانی اگر معمولی زائد قیمت پر مل رہا ہو تو فقہاء نے تیمم کی اجازت نہیں دی بلکہ اسی زائد قیمت میں خریدنے کو واجب قرار دیا، اور اگر بہت زائد قیمت مثلاً ڈبل قیمت میں مل رہا ہو تو پھر خریدنے کو واجب نہیں کہا، بلکہ تیمم کی اجازت دیدی، حالانکہ ڈبل قیمت میں خریداری بھی کوئی بڑی مشقت نہیں، کہ فریضۂ خداوندی کے مقابلہ مال کوئی حیثیت نہیں رکھتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: مال بھی جان ہی کی طرح محترم و معزز ہے، اور اس کی حفاظت بھی جان ہی کی طرح مطلوب ہے: ''من قتل دون ماله فهو شهيد'' لہٰذا ڈبل قیمت میں خریداری کا وجوب اگر مشقت عظیمہ نہ ہو مگر مشقت متوسطہ بہر حال ہوگا، جو موجب تخفیف ہوتی ہے۔(۱)

الْفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ :تَخْفِيفَاتُ الشَّرْعِ أَنْوَاعٌ:

الْأَوَّلُ: تَخْفِيفُ إِسْقَاطٍ كَإِسْقَاطِ الْعَادَاتِ عِنْدَ وُجُودِ أَعْذَارِهَا۔

الثَّانِي :تَخْفِيفُ تَنْقِيصٍ :كَالْقَصْرِ فِي السَّفَرِ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْإِتْمَامَ أَصْلٌ وَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ قَالَ :الْقَصْرُ أَصْلٌ، وَالْإِتْمَامُ فُرِضَ بَعْدَهُ، فَلَا إِلَّا فِي صُورَةٍ۔

وَالثَّالِثُ :تَخْفِيفُ إِبْدَالٍ كَإِبْدَالِ الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ بِالتَّيَمُّمِ، وَالْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ بِالْقُعُودِ وَالِاضْطِجَاعِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ بِالْإِيمَاءِ، وَالصِّيَامِ بِالْإِطْعَامِ۔

الرَّابِعُ :تَخْفِيفُ تَقْدِيمٍ؛ كَالْجَمْعِ بِعَرَفَاتٍ وَتَقْدِيمِ الزَّكَاةِ عَلَى الْحَوْلِ وَزَكَاةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ، وَقَبْلَهُ عَلَى الصَّحِيحِ بَعْدَ تَمَلُّكِ النِّصَابِ فِي الْأَوَّلِ، وَوُجُودِ الرَّأْسِ بِصِفَةِ الْمُؤْنَةِ وَالْوِلَايَةِ فِي الثَّانِي۔

الْخَامِسُ :تَخْفِيفُ تَأْخِيرٍ كَالْجَمْعِ بِمُزْدَلِفَةَ، وَتَأْخِيرِ رَمَضَانَ لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ، وَتَأْخِيرِ الصَّلَاةِ عَنْ وَقْتِهَا فِي حَقِّ مُشْتَغِلٍ بِإِنْقَاذِ غَرِيقٍ وَنَحْوِهِ۔

السَّادِسُ :تَخْفِيفُ تَرْخِيصٍ، كَصَلَاةِ الْمُسْتَجْمِرِ مَعَ بَقِيَّةِ النَّجْوِ، وَشُرْبِ الْخَمْرِ لِلْغُصَّةِ۔

السَّابِعُ :تَخْفِيفُ تَغْيِيرٍ كَتَغْيِيرِ نَظْمِ الصَّلَاةِ لِلْخَوْفِ۔

**ترجمہ** :دوسرا فائدہ :شرعی تخفیفات چند قسم پر ہیں:

(۱) التحقیق الباھر۔

(۱) تخفیف اسقاط، جیسے اعذار کے پائے جانے کے وقت عبادات کا ساقط ہوجانا۔

(۲) تخفیف تنقیص، جیسے اس قول کے مطابق کہ اتمام اصل ہے: نماز میں قصر، اور بہر حال اس قول کے مطابق کہ قصر اصل ہے اور اتمام اس کے بعد فرض کیا گیا: تو قصر تخفیف تنقیص نہیں ہوگا، سوائے ایک صورت (قول) کے۔

(۳) تخفیف ابدال، جیسے وضوء وغسل کے بجائے تیمم کرنا اور نماز میں قیام کے بجائے بیٹھنا اور لیٹنا اور رکوع وسجود کے بجائے اشارہ کرنا اور روزہ کے بجائے کھانا کھلانا۔

(۴) تخفیف تقدیم، جیسے عرفات میں ظہر وعصر کو جمع کرنا، اور سال گزرنے سے قبل زکوۃ دینا، اور رمضان اور صحیح قول کے مطابق اس سے قبل صدقۃ الفطر دیدینا، پہلی صورت (زکوۃ) میں نصاب کا مالک ہونے کے بعد اور دوسری صورت (صدقۃ الفطر) میں ولایت اور صفت مؤنت کے ساتھ رأس کے پائے جانے کے بعد۔

(۵) تخفیف تاخیر، جیسے مزدلفہ میں مغرب وعشاء میں جمع کرنا اور مریض ومسافر کا رمضان کے روزے مؤخر کرنا، اور ڈوبنے والے یا اس جیسے کسی آدمی کو بچانے میں مشغول شخص کا نماز کو مؤخر کرنا۔

(۶) تخفیف ترخیص، جیسے ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا کا باقی ماندہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا اور حلق میں کچھ اٹک جانے کی صورت میں شراب پینا۔

(۷) تخفیف تغییر، جیسے نماز خوف کی وجہ سے نماز کی ترتیب کی تبدیلی۔

## دوسرا فائدہ: مشقت کی مختلف نوعیتیں:

**تشریح**: مشقت کی صورت میں جو تخفیفات حاصل ہوتی ہیں ان کی مختلف نوعیتیں ہیں:

۱- تخفیف اسقاط: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے فریضہ ہی ساقط ہوجائے، جیسے بہت سی صورتوں میں نماز، روزہ، جمعہ، حج اور جہاد ساقط ہوجاتے ہیں۔

۲- تخفیف تنقیص: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے فریضہ میں کمی ہوجائے، جیسے سفر میں چار رکعات کے بجائے دو رکعت پڑھنے کا حکم، مگر یہ مثال اتمام کو اصل قرار دینے کی صورت میں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور جو اس کے قائل ہیں کہ قصر اصل ہے اور اتمام بعد میں فرض کیا گیا، ان کے مطابق

سفر میں قصر اصلاً تخفیف تنقیص کی مثال نہیں ہوگا، الحاصل قصر صرف پہلے قول کے مطابق تخفیف تنقیص کی مثال ہے۔

۳- تخفیف ابدال: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے ایک فریضہ کی جگہ دوسرے فریضہ کا حکم ہوجائے، مثلاً وضوء وغسل کی جگہ تیمم کا حکم، نماز میں قیام دشوار ہونے کی صورت میں بیٹھ کر یا لیٹ کر نماز پڑھنے کا حکم، رکوع وسجود پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے اداءِ نماز کا حکم، روزہ وغیرہ کے کفارہ میں صیام کے بجائے اطعام کا حکم۔

۴- تخفیف تقدیم: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کو اس کے وقت سے قبل اداء کرلینے کا حکم ہوجائے، مثلاً عرفات میں عصر کو بوقت ظہر پڑھ لینے کا حکم، نصاب کا مالک ہونے کی صورت میں سال گزرنے سے قبل اداء زکوۃ کی اجازت، رمضان میں بلکہ صحیح قول کے مطابق رمضان سے قبل بھی صدقۃ الفطر کی ادائیگی کی اجازت، بشرطیکہ وہ افراد موجود ہوں، جن پر ولایت حاصل ہو، اور جن کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر صدقۃ الفطر واجب ہی نہیں ہوتا۔

۵- تخفیف تاخیر: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کو اس کیوقت سے مؤخر کرنے کی اجازت ہوجائے، مثلاً مزدلفہ میں مغرب کو عشاء کے وقت پڑھنے کی اجازت، مریض ومسافر کو رمضان کے روزے مؤخر کرنے کی اجازت، اور جو شخص ڈوبنے والے شخص اور اس جیسے دیگر افرد کو بچانے میں مشغول ہو اس کو نماز قضاء کردینے کی اجازت۔

۶- تخفیف ترخیص: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے مانع کو نظر انداز کردیا جائے، جیسے ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے کو نماز اداء ہوجانے کا حکم، حالانکہ ڈھیلے سے استنجاء کی صورت میں کچھ نہ کچھ نجاست باقی رہ جاتی ہے، اسی طرح گلے میں لقمہ اٹک جانے کی صورت میں شراب پینے کی اجازت، حالانکہ لقمہ دیگر چیزوں سے بھی حلق سے نیچے اتر سکتا ہے۔

۷- تخفیف تغییر: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کی کیفیت تبدیل ہوجائے، جیسے خوف کے موقعہ پر نماز کے طریقہ میں تبدیلی کردی گئی۔

## قبول وعدم قبول کے لحاظ سے شرعی تخفیفات کے درجات:

جس طرح تخفیفات کی مختلف نوعیتیں ہیں، جن کو ذکر کیا گیا، اسی طرح تخفیفات کے قبول

واختیار کے احکام بھی مختلف ہیں اور اس لحاظ سے بھی ان کی متعدد اقسام ہیں:

۱- بعض صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا "فرض" ہے: جیسے مضطر کے لئے اکل میتہ کی رخصت، جس کے گلے میں لقمہ پھنس جائے اس کے لئے شراب سے اس کو اتارنے کی رخصت۔

۲- بعض صورتوں میں رخصت پر عمل "واجب" ہے، جیسے سفر میں قصر کی رخصت۔

۳- بعض صورتوں میں رخصت پر عمل "مندوب" ہے، جیسے: ظہر میں ابراد اور فجر میں اِسفار کی رخصت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی رخصت۔

۴- بعض صورتوں میں رخصت پر عمل "مباح" ہے، جیسے وہ معاملات جو از راہ تخفیف مشروع ہیں، مثلاً سلم، اجارہ وغیرہ۔

۵- بعض رخصتوں پر عمل نہ کرنا "اولیٰ" ہے، جیسے مسافر کو روزہ کی رخصت پر عمل نہ کرنا اولیٰ ہے، بشرطیکہ روزہ مضر نہ ہو۔

الْفَائِدَةُ الثَّالِثَةُ: الْـمَشَقَّةُ وَالْـحَرَجُ، إِنَّمَا يُعْتَبَرَانِ فِي مَوْضِعٍ لَا نَصَّ فِيهِ، وَأَمَّا مَعَ النَّصِّ بِخِلَافِهِ فَلَا، وَلِذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللهُ بِحُرْمَةِ رَعْيِ حَشِيشِ الْـحَرَمِ وَقَطْعِهِ، إِلَّا الْإِذْخِرَ. وَجَوَّزَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ رَعْيَهُ لِلْحَرَجِ، وَرُدَّ عَلَيْهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ فِي جِنَايَاتِ الْإِحْرَامِ.(۱)

وَقَالَ فِي الْأَنْجَاسِ(۲): إِنَّ الْإِمَامَ يَقُولُ بِتَغْلِيظِ نَجَاسَةِ الْأَرْوَاثِ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهَا رِكْسٌ(۳) أَيْ: نَجَسٌ. وَلَا اعْتِبَارَ عِنْدَهُ بِالْبَلْوَى فِي مَوْضِعِ النَّصِّ، كَمَا فِي بَوْلِ الْآدَمِيِّ فَإِنَّ الْبَلْوَى فِيهِ أَعَمُّ (انْتَهَى).

وَفِي شَرْحِ مُنْيَةِ الْـمُصَلِّي(۴): مِنَ الْـمُتَأَخِّرِينَ مَنْ زَادَ فِي تَفْسِيرِ الْغَلِيظَةِ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ

(۱) تبیین الحقائق: ۲/۷۰۔

(۲) تبیین الحقائق: ۱/۷۴۔

(۳) الترمذي/الطهارة/الاستنجاء بالحجرين.

(۴) انظر ایضاً: البحر الرائق: ۱/۲۴۰۔

رَحِمَهُ الله، وَلَا حَرَجَ فِي اجْتِنَابِهِ كَمَا فِي الِاخْتِيَارِ(۱)، وَفِي الْغَلِيظَةِ عَلَى قَوْلِهِمَا، وَلَا بَلْوَى فِي إِصَابَتِهِ كَمَا فِي الِاخْتِيَارِ أَيْضًا.(۲)

وَفِي الْـمُحِيطِ(۳) وَهِيَ زِيَادَةٌ حَسَنَةٌ يَشْهَدُ لَهَا بَعْضُ فُرُوعِ الْبَابِ-

وَالْـمُرَادُ بِقَوْلِهِ وَلَا حَرَجَ فِي اجْتِنَابِهِ، وَلَا بَلْوَى فِي إِصَابَتِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْعِبَارَتَيْنِ(۴) إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جِنْسِ الْـمُكَلَّفِينَ فَيَقَعُ الِاتِّفَاقُ عَلَى صِدْقِ الْقَضِيَّةِ الْـمَشْهُورَةِ وَهِيَ:أَنَّ مَا عَمَّتْ بَلِيَّتُهُ خَفَّتْ قَضِيَّتُهُ (انْتَهَى)

**ترجمہ**: مشقت وحرج اس جگہ معتبر ہوتے ہیں جس کے بارے میں نص نہ ہو، اور بہر حال جہاں اسکے خلاف نص ہوتو وہاں ان کا اعتبار نہیں، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ اور امام محمد سوائے اذخر کے حرم کی گھاس (جانوروں کو) چرانے اور اس کے کاٹنے کے حرام ہونے کے قائل ہیں، اور امام ابو یوسفؒ حرج کے پیش نظر اس کے چرانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اوران پر اسی بات کی وجہ سے رد کیا گیا ہے جو ہم نے ذکر کی، علامہ زیلعیؒ نے "جنایات الاحرام" میں اس کو ذکر کیا ہے، اورانہوں نے "باب الانجاس" میں فرمایا کہ: امام صاحبؒ نبی علیہ السلام کے فرمان "إنها رکس" (یعنی لیدنا پاک ہے) کی وجہ سے لید کے نجاست مغلظہ ہونے کے قائل ہیں اوران کے نزدیک محل نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہیں، جیسا کہ آدمی کا پیشاب (ان کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے) حالانکہ اس میں لید سے زیادہ ابتلاء عام ہے انتہی، اور "شرح منیۃ المصلی" میں ہے کہ: کچھ متاخرین نے غلیظہ کی تفسیر میں امام صاحبؒ کے قول پر "ولا حرج في اجتنابه" کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ "الاختیار" میں مذکور ہے، اور صاحبینؒ کے قول پر غلیظہ کی تفسیر میں "ولا بلوى في إصابته" کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ یہ بھی "الاختیار" میں مذکور ہے، اور "المحیط" میں ہے کہ: یہ عمدہ اضافہ ہے، باب کی بعض فروع اس کی شہادت دیتی ہیں، اوران کے قول "ولا حرج في اجتنابه ولا بلوى في إصابته" سے علی اختلاف العبارتین جنس مکلفین کے لحاظ سے (حرج وبلوی) مراد ہے، پس

(۱) أي الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي: ۱/۲۱۔

(۲) انظر: المصدر السابق۔

(۳) ولعل هذا: المحيط الرضوي ولم يتيسر لي، ولم أجد هذا البحث في المحيط البرهاني لابن مازة.

(۴) وهذا هو الصحيح أي بالراء المهملة لا بالدال المهملة، كما وقع في النسخة المتداولة الهندية.

دونوں اس قضیۂ مشہورہ پر متفق ہیں کہ: جس میں ابتلاء؛ عام ہوجائے اس کا حکم ہلکا ہوجاتا ہے انتہی۔

## تیسرا فائدہ :مشقت کا اعتبار کب ہوگا:

**تشریح** :یہ تیسرا فائدہ ہے،اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ کن مواقع پر مشقت معتبر ہوگی اور کن مواقع پر نہیں؟ فرماتے ہیں کہ جہاں نص نہ ہو وہاں مشقت کا اعتبار ہوتا ہے اور تخفیف کی جاتی ہے اور جہاں نص ہو وہاں مشقت کا کوئی اعتبار نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سوائے اذخر گھاس کے اپنے جانوروں کو حرم کی گھاس چرانے اور اس کے کاٹنے کی حرمت کے قائل ہیں اور حرج ومشقت کے باوجود اس کے چرانے وکاٹنے کی اجازت نہیں دیتے،اس لئے کہ اس بارے میں نص موجود ہے: ''**لایعضد شوکھا ولا یختلی خلاھا ولا ینفر صیدھا إلا الإذخر**'' (۱)

لہٰذا اگرچہ نہ چرانے میں مشقت وحرج ہے مگر اس نص کی وجہ سے اجازت نہیں ہوگی، اور امام ابویوسفؒ مشقت وحرج کے پیش نظر حرم کی گھاس کے چرانے کی اجازت دیتے ہیں، کہ پھر لوگوں کے جانور کہاں چریں گے؟ اور وہ افعالِ حج انجام دیں گے، یا جانوروں کو چرانے حرم سے باہر لے جائیں گے؟ یہ اس وقت کی بات ہے جب لوگ اونٹوں وغیرہ پر سوار ہوکر حج وعمرہ کے لئے پہنچتے تھے، اب تو اس کا تصور بھی نہیں رہا۔

مگر اسی ضابطہ کی وجہ سے کہ نص کی موجودگی میں مشقت وحرج معتبر نہیں، ان پر رد کیا گیا ہے، کہ یہاں نص موجود ہے، لہٰذا حرج ومشقت کے باوجود گھاس چرانے کی اجازت نہیں دی جاسکتی،لیکن ظاہر ہے کہ امام ابویوسفؒ کی تردید اس وقت درست ہوگی جبکہ وہ بھی اس ضابطہ کو تسلیم کرتے ہوں اور اگر ان کے یہاں یہ ضابطہ نہ ہو تو پھر تردید بے محل ہوگی۔

اسی طرح امام صاحبؒ لید وگوبر کو نجاست مغلظہ قرار دیتے ہیں اور اجتناب میں حرج کے باوجود اس میں تخفیف نہیں کرتے، کیونکہ اس کے بارے میں نص موجود ہے: ''**إنھا رکس**''، یہی نوعیت انسان کے پیشاب کی ہے، اسکے بارے میں نص وارد ہونے کے سبب ابتلاء عام اور اجتناب میں حرج کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

---

(۱) البخاري / المغازي /باب بلا ترجمہ، رقم الحدیث:۴۳۱۳،مسلم/ الحج/ تحریم مکۃ، رقم الحدیث : ۱۳۵۵۔

## نجاست غلیظہ کی مکمل تعریف:

وَفِي شَرْحِ مُنْيَةِ الْمُصَلِّيْ :مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ الخ: نجاست غلیظہ کی تعریف میں امام صاحب اور صاحبین مختلف ہیں، امام صاحب کے یہاں اس کی تعریف ہے: "**مالم يتعارض فيها النصوص**" اور صاحبینؒ کے یہاں تعریف ہے: "**مالم يختلف فيها العلماء المجتهدون**"، بعض متاخرین نے ان دونوں تعریفات میں اضافہ فرمایا ہے، امام صاحب کی بیان کردہ تعریف میں "**ولا حرج في اجتنابه**" کا اور حضرات صاحبین کی بیان کردہ تعریف میں "**ولا بلوی في اصابته**" کا اضافہ کیا ہے، دونوں جملوں کا ماحصل ایک ہے، کیونکہ اسی کے اجتناب میں حرج ہوگا جس میں ابتلاء عام ہوگا، اور جس میں ابتلاء عام ہوگا اسی سے اجتناب میں حرج ہوگا۔ صاحب محیط نے اس اضافہ کو مستحسن قرار دیا اور فرمایا کہ اس باب کی فروعات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اگرچہ ان حضرات نے اسکی تصریح نہیں کی ہے، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ "**خروج بصنعه**" کا مسئلہ ہے، کہ امام صاحبؒ سے اس کی تصریح منقول نہیں، لیکن انہوں نے بہت سی فروعات میں اس کو ملحوظ رکھا ہے، جس کی وجہ سے اس کو متاخرین فقہاء نے نماز کا ایک مستقل فریضہ شمار کیا ہے۔

اس اضافہ کے بعد امام صاحبؒ کے یہاں نجاست غلیظہ وہ ہوگی جس میں نصوص کے اتفاق کے ساتھ ساتھ اس سے اجتناب میں حرج یا ابتلاء عام نہ ہو، اور صاحبینؒ کے یہاں نجاست غلیظہ وہ ہوگی جس میں علماء مجتہدین کے اتفاق کے ساتھ ساتھ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج نہ ہو، لہٰذا اگر کسی نجاست کے نجاست ہونے کے بارے میں نصوص یا علماء مجتہدین متفق ہوں مگر اس میں ابتلاء عام ہو، یا اس سے اجتناب میں حرج ہو تو وہ نجاست بالاتفاق مخففہ ہوگی نہ کہ مغلظہ، اور علی اختلاف الالفاظ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج ہونے نہ ہونے کا فیصلہ جنس مکلفین یعنی عام انسانوں کے لحاظ سے ہوگا، یعنی عام لوگوں کو اس میں ابتلاء پیش آتا ہو، یا ان کو اجتناب میں حرج ہو تب اس نجاست کو مخففہ قرار دیا جائے گا، کسی خاص شخص کو کثرت سے ابتلاء پیش آئے، یا اس کو اجتناب میں حرج ہو تو وہ نجاست اس کے حق میں مخففہ نہیں قرار پائے گی۔

مصنفؒ امام صاحب اور صاحبینؒ کے یہاں نجاست غلیظہ کی تعریف میں مذکورہ قیودات کے اضافہ سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: چونکہ دونوں قیدوں کا ماحصل ایک ہی ہے، جیسا کہ ذکر

کیا گیا، تو اس سے یہ مشہور قضیہ ثابت ہو گیا کہ: ''ماعمت بلیته خفت قضیته'' یعنی جس چیز میں ابتلاء عام ہو جائے تو اس کا حکم بھی ہلکا ہو جاتا ہے۔

مگر اس پر یہ اشکال ہے کہ جب ہر دو فریق اس پر متفق ہیں کہ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج کی صورت میں حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے تو پھر بہت سی نجاسات کے بارے میں ان کے مابین مغلظہ ومخففہ ہونے میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے؟ مثلاً اوپر گزرا کہ امام صاحب ارواث کی نجاست کے مغلظہ ہونے کے قائل ہیں اور صاحبین ان کو مخففہ قرار دیتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ ضابطہ پر تو ہر دو فریق متفق ہیں، لیکن اس کی تطبیق میں اختلاف ہو جاتا ہے، یعنی اس میں اختلاف ہو جاتا ہے، کہ اس نجاست میں ابتلاء عام اور اس سے اجتناب میں حرج ہے یا نہیں؟ جن کے نزدیک اس کا تحقق ہوتا ہے، وہ تخفیف کر دیتے ہیں اور جن کے نزدیک اس کا تحقق نہیں ہوتا وہ تخفیف نہیں کرتے۔

## ایک اشکال اور جواب:

نجاست غلیظہ کی تعریف میں جو مذکورہ الفاظ کا اضافہ کیا گیا اس پر ایک قوی اشکال ہے، وہ یہ کہ اس اضافہ کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ نص کی موجودگی میں بھی مشقت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر کسی چیز کے نجاست ہونے کے بارے میں نصوص متفق ہیں اور اس میں عام ابتلاء یا اس سے اجتناب میں حرج ہے تو نص کے برخلاف حرج کی بناء پر اسکو مخففہ قرار دیا جائے گا، حالانکہ اوپر ذکر کیا گیا کہ نص کی موجودگی میں مشقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور کچھ تخفیف نہیں ہوتی؟

امام ابو یوسفؒ کی جانب سے تو اس اشکال کا جواب آسان ہے، کیونکہ وہ نص کی موجودگی میں بھی مشقت کے اعتبار اور اس کے موجب تخفیف ہونے کے قائل ہیں، جیسا کہ انہوں نے مشقت وحرج کے پیش نظر نص میں ممانعت کے باوجود حرم کی گھاس چرانے کی اجازت دی، پس اسی طرح نجاسات میں بھی مشقت حرج کے پیش نظر ان کے یہاں تخفیف ہوگی، جس پر ان کے مذہب کی رو سے کوئی اشکال نہیں ہوگا، لیکن حضرات طرفینؒ کے مذہب کے مطابق اس کا جواب مشکل ہے، اسی لئے علامہ ابن ہمامؒ نے اس ضابطہ کا انکار کیا ہے کہ ان حضرات کے یہاں نص کی موجودگی میں مشقت کا اعتبار نہیں ہوتا، وہ

فرماتے ہیں کہ خواہ نص ہو تب بھی مشقت وحرج کا اعتبار کیا جائے گا، اسلئے کہ خود نص سے مشقت کا اعتبار ثابت ہے: ما جعل عليكم في الدين من حرج، لہذا مشقت کا اعتبار محض رائے کی بنیاد پر نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے رائے کو نص پر ترجیح دینے کا اشکال ہو، بلکہ نص ہی کی بناء پر ہوتا ہے، اس لئے یہ ضابطہ بے معنی ہے کہ نص کی موجودگی میں مشقت کا اعتبار نہیں ہوگا(۱) واللہ اعلم

**الْفَائِدَةُ الرَّابِعَةُ: ذَكَرَ بَعْضُهُمْ: أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ، وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ: كُلُّ مَا تَجَاوَزَ عَنْ حَدِّهِ انْعَكَسَ إِلَى ضِدِّهِ- وَنَظِيرُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ فِي التَّعَاكُسِ قَوْلُهُمْ: يُغْتَفَرُ فِي الدَّوَامِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الِابْتِدَاءِ- وَقَوْلُهُمْ: يُغْتَفَرُ فِي الِابْتِدَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ وَسَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى ذِكْرُ فُرُوعِهِمَا.(۲)**

**ترجمہ**: چوتھا فائدہ: بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ: کسی معاملہ میں جب تنگی ہوجاتی ہے تو اس کے حکم میں وسعت ہوجاتی ہے اور جب اس معاملہ میں وسعت آجاتی ہے تو پھر حکم میں تنگی ہوجاتی ہے اور بعض فقہاء نے ان دونوں قاعدوں کو اپنے اس ضابطہ میں جمع کردیا کہ: جب کوئی شئے اپنی حد سے متجاوز ہوجائے تو اپنی ضد کی طرف لوٹ آتی ہے، اور ایک دوسرے کا عکس ہونے میں ان دونوں قاعدوں کی نظیر فقہاء کا یہ قول ہے کہ: کسی چیز کی بقاء ودوام کے لئے وہ امور ضروری ہوتے ہیں جو اس کی ابتداء میں ضروری نہیں ہوتے، اور کسی چیز کی ابتدا میں وہ امور ضروری ہوتے ہیں جو اس کی بقاء میں ضروری نہیں ہوتے، ان کی فروعات کا ذکر انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

## چوتھا فائدہ: المشقة تجلب التيسير کا دوسرا پہلو:

**تشریح**: یہ چوتھا فائدہ ہے، مصنفؒ نے اس میں قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے ہم معنی قواعد کا تذکرہ کیا ہے، جن سے اس قاعدہ کا دوسرا پہلو بھی واضح ہوجاتا ہے، بعض فقہاء نے ایک دوسرے کی ضد دو قاعدے ذکر فرمائے ہیں: "الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق" یعنی جب کسی معاملہ میں تنگی وحرج پیش آئے تو اس کو دور کرنے کے لئے شرعی حکم میں وسعت وتخفیف ہوجاتی ہے، جس کی بہت مثالیں

(۱) فتح القدير ۱/۱۷۹۔

(۲) أي في النوع الثاني من القواعد، تحت القاعدة الرابعة۔

مذکورہ قاعدہ کے تحت بیان ہوچکیں، لیکن اگر اس وسعت میں حدِّ شرعی سے تجاوز ہوجائے تو پھر وہی سابق حکم لوٹ آتا ہے، انہی دونوں ضابطوں کو بعض فقہاء نے اس ایک جملہ میں سمودیا ہے: "**کلما تجاوز عن حده انعکس الی ضده**" یعنی جب کوئی چیز اپنی حد سے متجاوز ہوجائے تو وہ اپنی ضد اور نقیض کی طرف لوٹ جاتی ہے، تنگی وحرج حد سے بڑھ جائے تو وسعت پیدا ہوجاتی ہے اور جب وسعت بڑھ جائے تو سختی پیدا ہوجاتی ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱ــ جو لوگ حکومت وقت کے خلاف بغاوت کریں تو ان کے ضرر ونقصان کو دور کرنے کے لئے ان پر حملہ آور ہونے اور ان کے ساتھ قتال کی اجازت ہے: "**لأن الأمر إذا ضاق اتسع**"، پھر جب حملہ کے نتیجہ میں وہ بھاگنے لگیں اور زخمی ہوجائیں تو نہ ان کا پیچھا کیا جائے گا اور نہ ان کے زخمیوں کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ حملہ کی اجازت سے جو مقصود تھا کہ ان کی قوت وجمعیت کو ختم کیا جائے وہ پورا ہوگیا، لہٰذا عدم قتال کا حکم واپس آجائے گا: "**والأمر إذا اتسع ضاق**"

۲ــ متوفی عنہا زوجہا کے پاس اخراجات نہ ہوں تو نظم معاش کے لئے وہ گھر سے باہر جاسکتی ہے: "**لأن الأمر إذا ضاق اتسع**"، لیکن ضرورت کے بقدر معاش کے لئے دن بھر کی محنت کافی ہے، اس لئے رات میں عدت کے گھر سے باہر رہنے کی اجازت نہیں ہوگی: "**والأمر إذا اتسع ضاق**"۔

۳ــ عمل قلیل سے اجتناب مشکل ہے اس لئے اسکے ارتکاب سے نماز فاسد نہیں ہوگی، **لأن الأمر إذا ضاق اتسع** اور نماز عمل کثیر کا محل نہیں، اس لئے نماز میں اس کے ارتکاب سے نماز فاسد ہوجائے گی: **والامر اذا اتسع ضاق**۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قاعدے جس طرح ایک دوسرے کی ضد اور عکس ہیں، اسی طرح "**یفتقر في الدوام مالا یفتقر في الابتداء، ویفتقر في الابتداء مالا یفتقر في البقاء**" یہ دونوں قاعدے بھی ایک دوسرے کی ضد اور عکس ہیں، ان دونوں قاعدوں کا مفہوم ہے کہ کسی چیز کی بقاء ودوام کے لئے وہ امور مطلوب ہوتے ہیں جو اس کی ابتداء کے لئے مطلوب نہیں ہوتے اور کسی چیز کی ابتداء کے لئے وہ امور مطلوب ہوتے ہیں جو اس کی بقاء ودوام کے لئے مطلوب نہیں ہوتے، ان کی مثالیں اور تفریعات ضمنی قواعد کے تحت آئیں گی۔

**تمت القاعدة الرابعة بعون الله وفضله، والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات۔**

## ❖ دارالمؤلفین ٹیلگرام چینل ❖

دارالمؤلفین - اردو، فارسی، عربی اور انگریزی - کتب کا ایک بڑا اور نہایت کارآمد ٹیلیگرام چینل ہے۔ جس میں آپ کو سات ہزار سے زائد کتابوں کا عظیم ترین ذخیرہ، ہر موضوع پر الگ الگ فہرستیں، نیز مشہور مصنفین کی الگ الگ فہرستیں آپ کو ملیں گی۔ جیسے:

| | | | |
|---|---|---|---|
| ① عقائد و علم کلام | ② تفسیر | ③ علوم القرآن | ④ احادیث |
| ⑤ علوم الحدیث | ⑥ شروحات حدیث | ⑦ فقہ | ⑧ اصول فقہ |
| ⑨ احکام و مسائل | ⑩ بلاغت | ⑪ منطق و فلسفہ | ⑫ نحو و صرف |
| ⑬ ادب؛ عربی، فارسی، اردو | ⑭ سیرت رسول اکرم ﷺ | ⑮ سیرتِ صحابہ | ⑯ سیرتِ اکابر |
| ⑰ تازہ ترین رسائل و جرائد | ⑱ درس نظامی (مکمل) | ⑲ درود و دعائیں | ⑳ رد فرق باطلہ |

☆ Join & Share ☆

## ❖ فہرست کتب ٹیلگرام چینل ❖

دارالمؤلفین ٹیلگرام چینل میں اپلوڈ کی گئی؛ ایک سے زائد جلدوں والی کتب کی فہرست، مشہور شخصیات کی کتب کی فہرست اور درس نظامی کی (درجہ تا دورۂ حدیث و تکمیلات) کتب کی فہرست نیز فن اور موضوع کے اعتبار سے الگ الگ فہرست تیار کی گئی ہیں۔

☆ Join & Share ☆

http://telegram.me/darulmuallifeenfehrist

## ❖ رہنمائے خطباء ٹیلگرام چینل ❖

خطباءِ عظام کے لیے حالات حاضرہ کے مطابق خطبات و بیانات، مقالات مضامین اور ماہنامے سے مختلف عنوانات پر قیمتی مواد ڈاؤن لوڈ لنکس سمیت فہرست یا پی، ڈی، ایف کی شکل میں ارسال کی جاتی ہے۔

☆ Join & Share ☆

https://telegram.me/rahnuma_e_khutaba